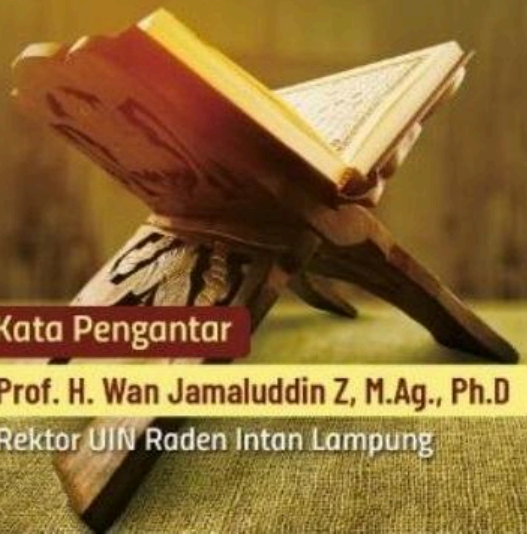
Dr. Moh. Bahrudin, M.Ag.

IJMAK KONTEMPORER

Kontekstualisasi Ijmak Dalam Legislasi Hukum Islam Di Indonesia



Kata Pengantar

Prof. H. Wan Jamaluddin Z, M.Ag., Ph.D

Rektor UIN Raden Intan Lampung

literasi nusantara

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN INTAN
LAMPUNG

Dr. Moh. Bahrudin, M.Ag.

IJMAK KONTEMPORER

Kontekstualisasi Ijmak Dalam Legislasi Hukum Islam Di Indonesia

Editor
Is Susanto, ME.Sy
Dr. Agus Hermanto, M.H.I

literasi nusantara

IJMAK KONTEMPORER
Kontekstualisasi Ijmak Dalam Legislasi Hukum Islam Di Indonesia

Penulis : Dr. Moh. Bahrudin, M.Ag.
Editor : Is Susanto, ME.Sy
Dr. Agus Hermanto, M.H.I

ISBN : 978-623-329-777-6

Copyright © Maret 2022
Ukuran: 15.5 cm x 23 cm; Hal: viii + 242

Isi merupakan tanggung jawab penulis.
Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Desainer sampul : An Nuha Zarkasyi
Penata isi : Hasan Al Mumtaza

Cetakan 1, Maret 2022
Diterbitkan, dicetak, dan didistribusikan oleh
CV. Literasi Nusantara Abadi
Perumahan Puncak Joyo Agung Residence Kav. B11 Merjosari
Kecamatan Lowokwaru Kota Malang
Telp : +6285887254603, +6285841411519
Email: penerbitlitnus@gmail.com
Web: www.penerbitlitnus.co.id
Anggota IKAPI No. 209/JTI/2018

KATA PENGANTAR

Prof. H. Wan Jamaluddin Z, M. Ag., Ph.D.
Rektor UIN Raden Intan Lampung

Alhamdulillah, saya merasa bersyukur dan sekaligus bangga, bahwa salah seorang dosen UIN Raden Intan Lampung, Saudara Dr. Moh. Bahrudin, M. Ag. telah mampu menorehkan matapenanya untuk mengaktualisasikan teori keislman klasik, yakni tentang **ijmak** yang notabene merupakan salah satu sumber hukum Islam, ke dalam praktik kehidupan dan peradaban manusia modern, yakni tentang **legislasi hukum** oleh pemegang otoritas. Ini merupakan *contribution of knowladge,* karya nyata akademisi UIN Raden Intan, sebagai bagian integral Tri Dharma Perguruan Tinggi, agar kampus tidak menjadi menara gading.

Tidak diragukan lagi bahwa Nabi Muhammad saw. Sebagai pembawa risalah Islamiyah, dengan sejarah panjang turunnya wahyu (*asbab al-nuzul*) baik sewaktu Nabi berada di Makkah maupum Madinah. Tidak hanya itu, Nabi saw juga diberi tugas oleh Allah swt untuk menjadi mufassir terhadap firman-Nya. Oleh karena itu setiap kali turun wahyu, selalu beriringan pula terukir sejarah munculnya hadis (asbab wurud al-hadis) sehingga tidak bisa diingkari bahwa ketika Nabi masih hidup, Nabi menjadi sentral kehidupan umat dan semua perkara dikembalikan kepadanya. Dengan argumentasi dan fakta historis tersebut, naka tugas kerasulan Muhammad sangat jelas hingga muncul klarifikasi bahwa peran hadis terhadap Alquran ada tiga. Pertama, hadis sebagai penafsir ayat-ayat Alquran (*bayan al-tafsir*). Kedua, hadis sebagai penguat ayat-ayat Alquran (*bayan al-ta'qid*). Ketiga, hadis sebagai syariat baru selain syariat yang terdapat dalam Alquran (*bayan al-tasyri'*). Maka setelah Nabi wafat, Nabi berpesan kepada umatnya untuk senantiasa berpegang teguh pada Alquran dan hadis.

Sepeninggal Rasulullah saw. masa peletakan dan pembentukan dasar-dasar hukum Islam dalam pengertian yang sebenarnya telah berberakhir. Umat Islam kemudian dihadapkan pada masalah penentuan dan atau

penetapan hukum Islam berkenaan dengan problem-problem yang dihadapi tetapi tidak ditemukan dasar hukumnya secara langsung dalam nas Alquran dan Sunah. Dalam konteks ini, para ulama sebagai ahli waris para Nabi saw. (*waratsat al-anbiya*') oleh Alquran dan Sunah diberi kewenangan untuk berijtihad guna menentukan dan atau menetapkan hukum Islam. Kerja ijtihad kemudian melahirkan hukum Islam produk penalaran ulama terhadap nas Alquran atau Sunah yang dikenal dengan istilah fikih. Sebagai produk penalaran manusia, dalam materi fikih terdapat andil dan intervensi akal manusia yang menurut tabiatnya tidak kebal salah. Di samping itu, nas Alquran dan Sunah yang dinalar terkadang bersifat *zhanni* sehingga produk penalarannya pun sering beragam, bahkan dalam batas-batas tertentu tidak terlepas dari unsur subjektif. Hal yang demikian tentu saja riskan bagi perkembangan dan pembinaan hukum Islam. Problem ini kemudian secara teoretis dapat direduksi dan dieliminasi melalui sistem musyawarah para ulama. Hasil kesepakatan para ulama dalam masalah hukum ini dalam ilmu usul fikih dikenal dengan istilah ijmak.

Buku Ijmak Kontemporer : Kontkestualisasi Ijmak dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia karya Saudara Dr. Moh. Bahrudin, M. Ag. ini merupakan referensi yang sangat bagus untuk dijadikan rujukan karena di dalamnya telah dikaji perubahan paradigma ijmak klasik menuju paradigma ijmak kontemporer. Terlebih lagi bagi para pengambil kebijakan, di mana akhir-akhir ini acap kali muncul problem problem kemasyarakatan yang memerlukan upaya ijtihad kolektif.

Selamat membaca !

Bandar Lampung, 11 April 2022

Prakata

Tiada kalimat yang lebih patut untuk diucapkan, selain pujian dan syukur ke haribaan Allah swt., karena berkat hidayah dan taufik-Nya, kini selesai sudah penulisan buku Ijmak Kontemporer (Kontekstualisasi Ijmak dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia) yang sekarang ada di tangan pembaca.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam pribadi setiap orang terdapat kekurangan-kekurangan, di samping tentu saja terdapat kelebihan-kelebihan yang merupakan anugerah Tuhan Yang Maha Kuasa, sehingga tidak mustahil dalam buku ini terdapat kekurang sempurnaan atau bahkan kesalahan. Oleh karena itu, diharapkan segala saran dan kritik yang konstruktif dari berbagai pihak dan akan diterima dengan lapang dada.

Terwujudnya buku ini tidak terlepas dari adanya dorongan, bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Untuk itu, sudah sepantasnya pada kesempatan ini disampaikan ucapan terima kasih kepada istriku tercinta, Dra. Rosmawati, serta kedua anakku tersayang, M. Avicenna Meuthi, S.E.I. dan M. Qoni Wisudawan, S.E., yang dengan penuh kesetiaan dan kesabaran telah memberikan spirit positif. Kepada segenap sahabat karib, rekan sejawat, teman-teman seperjuangan, serta pihak-pihak lain yang tidak mungkin disebutkan satu persatu pada kesempatan ini, penulis juga menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas segala saran dan sumbangan pemikiran yang telah diberikan.

Semoga Allah swt. Yang Maha Pengasih lagi Maha Pemurah berkenan membalas budi dan jasa baik mereka dengan pahala yang berlipat ganda. Akhirnya penulis berharap, mudah-mudahan buku ini akan bermanfaat bagi agama, nusa, dan bangsa. Hanya kepada Allah-lah tempat penulis mengadu, mengembalikan segala permasalahan, dan memohon ampun.

Bandar Lampung, 08 April 2022

DOSEN
FAKULTAS EKONOMI DAN BISNIS ISLAM
Prof. Dr. H. Moh. Bahrudin, M.Ag.
Intellectuality - Spirituality - Integrity
febi.radenintan.ac.id
febi_uinlampung
Febi Uin Raden Intan

DAFTAR ISI

Kata Pengantar iii
Prakata v
Daftar Isi vii

BAB I
PENDAHULUAN 1

BAB II
BEBERAPA ASPEK HISTORIS DAN TEORITIS IJMAK 23
A. Ijmak dan Problem Metodologis 23
B. Ontologi Ijmak: Melacak Paradigma Ijmak Klasik 37
C. Kemungkinan Terjadinya Ijmak dan Kurun Waktunya 55
D. Otoritas Ijmak: antara *Qath'i* **dan** *Zhanni* 72
E. Kriteria dan Kualifikasi Mujtahid 88

BAB III
HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM DI INDONESIA 95
A. Pembaruan Hukum Islam di Indonesia 95
B. Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional 122
C. Dinamika Politik Hukum Islam di Indonesia 134

BAB IV
ASAS, PROSEDUR, DAN MEKANISME LEGISLASI 161
A. Asas-asas Pembentukan Peraturan Perundang-undangan 161
B. Landasan Yuridis-Formil Legislasi 167
C. Landasan Yuridis-Operasional Legislasi 171
D. Prosedur dan Mekanisme Penyusunan Legislasi 176

BAB V
ANALISIS TEORI IJMAK KLASIK MENUJU IJMAK KONTEMPORER 189
A. Validitas Ijmak: dari Paradigma Ijmak Klasik Menuju Ijmak Kontemporer 189
B. Prosedur dan Mekanisme Ijmak Kontemporer 196
C. Otoritas Ijmak 200
D. Ijmak dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia 207

BAB VI
PENUTUP 217

DAFTAR PUSTAKA 223
BIODATA PENULIS 237

BAB I
PENDAHULUAN

Secara ontologis, studi tentang ijmak merupakan suatu kajian yang dalam rumpun keilmuan Islam (*Islamic studies*) termasuk bidang ilmu usul fikih,[1] yakni ilmu yang membahas metode penetapan hukum Islam. Ilmu usul fikih sendiri kemunculannya tidak terlepas dari dinamika pemikiran hukum Islam abad ke-2 H, khususnya berkenaan dengan diskursus metode *istinbath* hukum Islam. Sebagian ulama mengkhawatirkan terabaikannya *ruh al-tasyri'* atau *maqashid al-syari'ah*, sementara kelompok ulama yang lain mengandalkan pemahaman literal dalam memahami nas Alquran dan Sunah. Ada kekhawatiran ijtihad akan berkembang dengan tingkat kebebasan berpikir yang tak terkontrol. Sebagian ulama kemudian termotivasi untuk menformat "kode etik" dalam ber- *istinbath*. Adalah Imam al-Syafi'i yang dianggap sebagai pionirnya.[2]

Pada tataran empiris-praktis, ada asumsi bahwa ilmu usul fikih warisan ulama klasik[3] telah sempurna serta menegasikan segala bentuk

---

[1] Secara terminologis, ilmu usul fikih didefinisikan sebagai:

القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

Kaidah-kaidah yang dapat dijadikan sarana untuk menggali hukum-hukum syarak yang *far'iyah* dari dalil-dalilnya yang terperinci.

Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), I: 18.

[2] Muhammad al-Khudari, *Tarikh Tasyri' al-Islami* (Indonesia: Maktabah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1981), hlm. 220.

[3] Istilah klasik dipergunakan dengan merujuk pada pendapat Harun Nasution yang membagi periodisasi sejarah dan kebudayaan Islam menjadi tiga periode, yaitu Periode Klasik (650–1250 M), Periode Pertengahan (1250–1800 M), dan Periode Modern (1800 M sampai dengan sekarang), dengan asumsi bahwa sebagian besar kitab-kitab usul fikih monumental merupakan karya ulama-ulama besar yang hidup pada periode klasik tersebut. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1985), I: 56-88.

kritik terhadap-nya.[4] Karenanya, kewajiban umat Islam sekarang adalah memedomani serta menerapkan ilmu usul fikih yang ada. Padahal, ilmu usul fikih merupakan produk intelektual manusia yang mestinya bersifat nisbi dan relatif. Ilmu usul fikih diposisikan sebagai sesuatu yang sakral dan absolut, seakan setara dengan Alquran dan Sunah. Apabila mispersepsi yang demikian tidak dikritisi dan diletakkan secara proporsional pada konteks yang semestinya, maka dampaknya adalah ketidakberdayaan ilmu usul fikih dalam merespons problem-problem hukum Islam di tengah kehidupan masyarakat.

Di antara terma ilmu usul fikih yang memiliki signifikansi dan urgensi untuk dikritisi adalah tentang ijmak. Hal ini dikarenakan ijmak yang memiliki posisi sangat penting dan strategis dalam pembinaan hukum Islam belum berperan secara optimal. Tampak adanya gap antara ide dan prinsip-prinsip dasar gagasan ijmak dengan dunia empirik, antara *das sollen* dengan *das sein*, dan bahkan terkesan ada ambivalensi di kalangan umat Islam sehingga melahirkan ambiguitas tersendiri.

Dalam literatur ilmu usul fikih, secara terminologis, ijmak didefinisikan sebagai konsensus para mujtahid umat Islam pada suatu masa pasca Nabi saw. wafat atas suatu hukum syarak yang berkenaan dengan perbuatan manusia.[5] Ijmak diposisikan sebagai salah satu sumber hukum Islam[6] setelah Alquran, Sunah, dan pada posisi keempatnya

---

[4] Al-Syathibi menyatakan bahwa ilmu usul fikih bersifat *qath'i* karena didasarkan pada nilai-nilai universal syariah. Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1976), I: 17.

[5] Menurut Muhammad Abu Zahrah, pengertian ijmak secara terminologis adalah:

إتفاق المجتهدين من الامة الاسلامية فى عصر من العصور بعد النبى صلى الله عليه و سلم على حكم شرعى فى أمر من الأ مور العملية.

Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 198.

[6] Posisi ijmak sebagai salah satu sumber hukum Islam antara lain ditunjukkan oleh firman Allah swt. dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya) dan ulil amri dari kamu sekalian." (Q.S. an-Nisa' [4]: 59)

Kata *al-amr* dalam ayat di atas sinonim dengan kata *al-sya'n* yang berarti urusan atau bidang. Ini sifatnya umum, mencakup bidang keagamaan dan bidang keduniaan. Dalam bidang keduniaan, yang berwenang mengaturnya adalah kepala pemerintahan seperti raja, kepala negara, atau pemimpin lainnya yang sejenis. Adapun dalam bidang keagamaan, yang berwenang mengaturnya adalah ulama. Dengan demikian, tafsir ayat tersebut adalah bahwa umat Islam wajib taat kepada ulil amri jika mereka telah menyepakati sesuatu atas dasar nas Alquran. 'Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm*

adalah kias.[7] Konsekuensi yuridis-sosiologisnya, setiap masalah yang telah dijustifikasi dan dilegitimasi oleh salah satu sumber hukum tersebut secara moral memiliki daya ikat, harus ditaati oleh umat Islam.

Di samping posisinya sebagai produk ijtihad dan sumber hukum, ijmak merupakan metode penetapan hukum Islam yang tumbuh secara evolutif. Dikatakan demikian, karena setelah Rasulullah saw. wafat, masa peletakan dan pembentukan dasar-dasar hukum Islam dalam pengertian yang sebenarnya telah berberakhir, sesuai dengan firman Allah swt. sebagai berikut.

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridai Islam itu jadi agama bagimu. Maka, barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. al-Ma'idah [5]: 3)

Setelah Nabi saw. wafat, umat Islam dihadapkan pada masalah penentuan dan atau penetapan hukum Islam berkenaan dengan problem-problem yang dihadapi tetapi tidak ditemukan dasar hukumnya secara langsung dalam nas Alquran dan Sunah. Dalam konteks ini, para ulama sebagai ahli waris para Nabi saw. (*waratsat al-anbiya'*) oleh Alquran dan Sunah diberi kewenangan untuk berijtihad guna menentukan dan atau

---

Ushul al-Fiqh, cet. ke-12 (t.tp.: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 47.

[7] Konfigurasi tertib sumber hukum Islam menurut mayoritas ulama adalah Alquran, Sunah, ijmak, dan kias. Alquran adalah sumber hukum Islam pertama karena merupakan firman Allah swt., sedangkan Sunah sebagai sumber hukum kedua karena ia merupakan uraian, penjelasan, dan penjabaran Rasulullah saw. atas wahyu yang diturunkan kepadanya. Otoritas atau kehujahan Sunah pun menjadi ada karena memang ada restu dari Alquran. Sementara itu, keabsahan atau validitas ijmak harus disandarkan pada dalil-dalil Alquran dan atau Sunah. Adapun kias, untuk menjadi dalil hukum, ia haruslah memiliki dasar-dasar nas yang asli sebagai *maqis 'alaih*-nya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sesungguhnya Alquran dan Sunah-lah yang merupakan sumber hukum utama, sedangkan ijmak dan kias merupakan sumber hukum subordinatif. Ijmak dan kias memang membawa semangat wahyu, namun untuk dapat dikategorikan sebagai sumber hukum tidak independen karena harus melalui proses tertentu dan harus merujuk kepada Alquran dan Sunah. Baca Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford at the Clarendon Press, 1971), hlm. 77; Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma' fi al-Syari'at al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 5.

menetapkan hukum Islam.[8]

Ijtihad adalah mengerahkan segala kesungguhan dan mencurahkan segala potensi yang ada guna menemukan hukum-hukum syarak atau untuk mengimple-mentasikannya.[9] Kerja ijtihad kemudian melahirkan hukum Islam produk penalaran ulama terhadap nas Alquran atau Sunah yang dikenal dengan istilah fikih.[10] Sebagai produk penalaran manusia, dalam materi fikih terdapat andil dan intervensi akal manusia yang menurut tabiatnya tidak kebal salah. Di samping itu, nas Alquran dan Sunah yang dinalar terkadang bersifat *zhanni* sehingga produk penalarannya pun sering beragam, bahkan dalam batas-batas tertentu tidak terlepas dari unsur subjektif. Hal yang demikian tentu saja riskan bagi perkembangan dan pembinaan hukum Islam. Problem ini kemudian secara teoretis dapat direduksi dan dieliminasi melalui sistem musyawarah para ulama. Hasil kesepakatan para ulama dalam masalah hukum ini dalam ilmu usul fikih

---

[8] Sa'di Abu Habib, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. M. Sahal Machfudz dan A. Mustofa Bisri, cet. ke-5 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011), hlm. xxxv.
Referensi yang dapat dirujuk terkait justifikasi ijtihad oleh *Syari'* adalah dialog antara Nabi saw. dengan Muadz bin Jabal ketika ditutus ke Yaman untuk menjabat sebagai hakim.

عن معاذ بن جبل أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.

(Diriwayatkan) dari Muadz bin Jabal bahwasaya Rasulullah saw. ketika mengutusnya ke Yaman bertanya kepada Muadz, "Bagaimana Engkau akan mengadili ketika dihadapkan kepadamu?" Muadz menjawab, "Dengan kitab Allah." Rasulullah saw. bertanya, "Bagaimana apabila tidak Engkau dapati dalam kitab Allah?" Muadz menjawab, "Berdasarkan Sunah Rasulullah." Rasulullah saw. bertanya lagi, "Bagaimana apabila tidak engkau dapati dasarnya dalam Sunah?" Muadz menjawab, "Saya akan berijtihad berdasarkan pemikiran saya." Rasulullah saw. bersabda, "Segala puji bagi Allah yang telah menunjukkan utusan Rasulullah atas sesuatu yang diridai Rasulullah."
Lihat Imam at-Turmudzi, *al-Jami' al-Shahih} Sunan at-Turmudzi* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, t.t.), III: 616; Muhammad al-Khudari Beik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988 M/ 1409 H), hlm. 4.

[9] Definisi ijtihad menurut al-Syathibi adalah:

استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها.

Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, I: 11.

[10] Pengertian fikih adalah :

الفقه هوالعلم بالأحكام السرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

Fikih adalah pemahaman tentang hukum-hukum syarak yang berkenaan dengan amaliah manusia yang diambil dari dalil-dali syarak yang spesifik.
Sa'di Abu Habib, *Qamus al-Fiqh Lughatan wa Isthilahan* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1988), hlm. 13.

dikenal dengan istilah ijmak.

Secara epistemologis, teori[11] ijmak bertitik tolak dari kristalisasi ajaran dasar Islam tentang permusyawaratan dan persatuan umat serta mengakui infallibilitas konsensus para ulama secara kolektif.[12] Infallibilitas konsensus ulama ini merupakan salah satu bentuk pemuliaan dan penghormatan Allah swt. kepada umat Islam sekaligus sebagai "pintu gerbang" menuju elastisitas dan fleksibilitas hukum Islam.[13] Allah swt. berfirman:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ.

> Dan, (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan salat, sedang urusan mereka dimusyawarahkan antara mereka. (Q.S. asy-Syura [42]: 38)

Rasulullah saw. juga bersabda:

لا تجتمع أمتى على ضلالة.[14]

> Umatku tidak akan menyepakati suatu kesesatan.

Memerhatikan ayat Alquran dan Sunah di atas, maka dapat dikatakan bahwa di balik prinsip ajaran ijmak terkandung sikap kehati-hatian (*ikhthiyath*) untuk meminimalisasi kesalahan dan sebagai salah satu konsep antisipatif terhadap problem-problem hukum yang muncul. Secara metodologis, ijmak adalah suatu pola pendekatan untuk meningkatkan

---

[11] Pengertian teori adalah "*Theory is a set of interrelated constructs (variables), definisions, and propositions that presents a systematic view of phenomena by specifying relations among variables*". Artinya, "Teori adalah serangkaian keterkaitan antarkonstruk (*variable*), definisi, dan proposisi yang memberikan gambaran secara sistematik suatu fenomena atau peristiwa dengan cara mementukan hubungan antarvariabel." John W. Cresswell, *Research Design Qualitative and Quantitative Approach* (London: Sage, 1999), hlm. 120. Artinya, teori adalah seperangkat ide, penjelasan, atau prediksi secara ilmiah. Teori sebagai buah pikir manusia telah didasarkan pada hasil penelitian dan pengujian secara berulang-ulang sehingga memiliki kualitas prediktif.

[12] Fazlur Rahman, *Islamic Metodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 19; bandingkan dengan Abd al-Wahab Khallaf, *Mashadir at-Tasyri' fima la Nashsha fih* (Kuwait: Dar Alquran,1973), hlm. 165; Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, cet. ke-1 (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 52.

[13] Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsii* (t.tp.: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H), I: 295.

[14] Al-Imam Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978), V: 145; Ibnu Majah, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 303; Imam al-Turmudzi, *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Turmudzi* (Mesir: Maktabah al-Halabi, t.t.), IV: 466.

kualitas kebenaran dan keabsahan produk ijtihad yang semula bersifat personal menjadi bersifat kolektif.[15]

Dengan kata lain, ijmak dimaksudkan untuk melegitimasi ijtihad personal yang bersifat bisa salah menjadi sebaliknya, sehingga secara yuridis dan sosiologis prinsip ijmak berkontribusi positif dalam mempersatukan pendapat serta meminimalisiasi terjadinya perselisihan. Ijmak mengandung spirit musyawarah secara demokratis untuk mencapai konsensus, ada upaya kodifikasi untuk menghimpun pemikiran yang tumbuh dan hidup di tengah masyarakat, dan ada semangat unifikasi untuk menyamakan persepsi.

Namun, seiring dengan perkembangan situasi dan kondisi, terdapat sejumlah persoalan mendasar yang patut dikritisi terkait teori ijmak klasik, di antaranya adalah tentang paradigma ijmak total, bahwa ijmak tidak sah jika ada seorang mujtahid yang menentangnya.[16] Padahal, setelah umat Islam tersebar ke berbagai penjuru dunia akan menemui banyak kendala untuk mendeteksi, mengumpulkan, dan mepertemukan seluruh mujtahid di satu tempat, di samping pendapat para ulama terhadap suatu permasalahan nyaris tidak pernah seragam. Bahkan, menurut Ibnu Hazm, hampir dalam setiap masalah yang dikatakan sebagai telah ada ijmak padanya, ternyata ada perselisihan pendapat.[17]

Tidak mengherankan jika kemudian muncul komentar sinis dalam mendeskripsikan sosok ijmak, "Tidak ada ijmak dalam merumuskan apa hakikat ijmak." Dr. Mohammad Omar Farooq, staf pengajar pada Iowa University, menulis sebuah artikel dengan judul yang agak menggelitik "The Doctrine of Ijma: Is There a Consensus?" Dalam artikel tersebut, Omar menyatakan:

> *Those who are not familiar with ijma as a concept or dogma might wonder why an unambiguous definition of the term has not been alluded to from the start; there is a valid reason for this–the reader might be surprised (even shocked) to learn that there is no consensus (ijma) even about the definition of ijma.*[18]

---

[15] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, cet. ke-16 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/ 1430 H), I: 465, 513.

[16] Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 46.

[17] Ibnu Hazm, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Kairo: Maktabah 'Ashif, 1970), IV: 643; bandingkan dengan Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islami* (Bandung: Al-Ma'arif, 1984), hlm. 64.

[18] Mohammad Omar Farooq, "The Doctrine of Ijma: Is There a Consensus?", diunduh dari

Oleh karena itu, sangat logis apabila sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak total belum pernah terjadi dan mustahil dapat diwujudkan.[19]

Kajian ijmak selama ini juga lebih dominan melihatnya dari perspektif produk ijtihad dan cenderung mengabaikan perspektif metodologisnya, yakni bagaimana ijmak itu seharusnya terbentuk. Ketidakseimbangan ini kemudian berdampak pada disorientasi ijmak, seolah ijmak bersifat retrospektif dan statis. Cara pandang yang demikian berdampak pada kesan bahwa ijmak hanya menjadi penopang *status quo* pendapat ulama masa lalu. Padahal, seharusnya ijmak itu bersifat dinamis-futuristik agar mampu menjawab dan menyelesaikan problem-problem aktual yang muncul.[20] Apabila paradigma dan orientasi ijmak ini tidak *on the track*, maka ijmak hanya akan tinggal teori yang tidak memiliki arti secara praktis dan akan menjadi usang ditelan masa.

Permasalahan juga muncul terkait dengan otoritas atau kehujahan ijmak, yakni apakah kehujahan ijmak itu bersifat *qat'i* (absolut-mutlak) dan tidak dapat diganggu gugat lagi, ataukah ia bersifat *zhanni* (nisbi-relatif).[21] Dalam hal apa saja kehujahan ijmak bersifat relatif, sehingga memungkinkan hasil ijmak masa lalu dapat dianulir oleh ijmak periode

---

www.scribd.com/.../The-Doctrine-of-Ijm, pada 12 Maret 2012.

[19] Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, hlm. 193; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 49-50; Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariah*, terj. Lutfi Thomafi, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 42.

[20] Abu Bakar diberitakan tidak mengizinkan Umar keluar dari Madinah menyertai pasukan Muslim. Ia meminta izin kepada Usamah, komandan pasukan ekspedisi Islam, untuk menahan Umar agar tetap tinggal bersamanya. Ini dilakukan karena ia membutuhkan orang yang memiliki pendapat yang bijak dan tajam pikirannya dalam memecahkan soal-soal negara. Lihat al-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.), II: 212. Demikian juga apabila ditanya masalah-masalah hukum yang tidak diketahuinya, ia tidak ragu-ragu untuk berkonsultasi dengan meminta pendapat orang banyak secara terbuka. Lihat Imam Malik, *al-Muwaththa'* (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1951), II: 513.

[21] Istilah *qath'i* dan *zhanni* dalam ilmu usul fikih digunakan dalam konteks penunjukan nas Alquran dan Sunah pada aspek hukum yang dikandungnya. *Qath'i* berarti tetap, pasti, atau tidak ada keraguan, sedangkan *zhanni* berasal dari kata *zhann* yang berarti dugaan. Kata *zhann* digunakan apabila antara yakin dan ragu lebih kuat pada yakin, apabila posisinya sama antara keduanya dinamakan *syakk* (ragu), sedangkan apabila posisinya di bawah antara keduanya dinamakan *wahm* (ambigu). Dengan kata lain, kata *zhanni* digunakan untuk sifat ragu yang lebih dekat pada yakin. *Qath'i al-dalalah* digunakan untuk nas yang menunjukkan pada makna dan pemahaman tertentu, tidak ada peluang untuk dipahami secara berbeda. Adapun *zhanni ad-dalalah* digunakan untuk nas Alquran atau hadis yang menunjukkan pada suatu makna tetapi berpeluang untuk diiterpretasikan secara berbeda-beda. Baca asy-Syathibi, *al-Muwafaqat*, I: 16-17; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 423-424.

berikutnya.

Teori dan paradigma ijmak yang problematis dan dilematis sebagaimana digambarkan di ataslah yang selama ini dipelajari dan dihafal pada seluruh lini lembaga pendidikan di Indonesia secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Karenanya, diperlukan adanya paradigma baru ijmak kontemporer[22] yang realistis, rasional, dan aplikatif.

Dinamika hukum Islam kini telah menghantarkan umat Islam pada periode *taqnin*. Artinya, umat Islam seharusnya tidak lagi berwacana dan berkutat pada debat konsep-konsep teoretis hukum Islam, melainkan sudah harus meng-implementasikan dalam kancah kehidupan secara nyata. [23] Implementasi hukum Islam, terutama pada aspek-aspek yang berkelindan dengan relasi antarmanusia (muamalah), memerlukan campur tangan pemerintah untuk ditetapkan sebagai *qanun*[24] atau undang-undang melalui proses legislasi, dan legislasi itu sendiri memerlukan kodifikasi dan unifikasi hukum, yang dalam konteks hukum Islam harus ditempuh melalui proses ijmak para ulama.

Kondisi umat Islam kini sangat jauh berbeda dengan zaman saat mana ijmak itu diformat dan diteorikan. Umat Islam kini telah tersebar ke berbagai penjuru dunia, lengkap dengan keragaman budaya, tradisi, serta *milliew* yang melingkupinya. Setelah berkembang paham *nation state*, umat Islam terkelompok dalam ikatan kewarganegaraan yang beraneka ragam. Muncullah istilah umat Islam Indonesia, umat Islam Malaysia, umat Islam Mesir, dan lain sebagainya. Sering terjadi, ketentuan-ketentuan hukum dapat dilaksanakan umat Islam di suatu daerah atau negara, tetapi tidak atau belum tentu dapat dilaksanakan oleh umat Islam di daerah atau negara lain karena perbedaan sistem politik, ekonomi, budaya, dan lain sebagainya. Suatu negara memiliki kedaulatan hukum (*wilayah al-hukm*) dan mustahil akan tunduk atau mengikuti produk pemikiran hukum atau perundang-

[22] Istilah kontemporer berarti "masa kini" atau "dewasa ini". Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke-2, cet. ke-1 (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm. 522. Dengan demikian, istilah ijmak kontemporer digunakan untuk mendeskripsikan teori ijmak yang digagas oleh para ulama modern dewasa ini. Istilah kontemporer ini merupakan lawan kata dari istilah klasik yang pengertiannya telah dijelaskan sebelumnya.

[23] Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 73.

[24] *Qanun* adalah peraturan yang dibuat oleh suatu badan legislatif (*al-sulthah al-tasyri'iyah*) yang mengikat setiap warga di mana undang-undang itu diberlakukan, dan apabila dilanggar, maka akan mendatangkan sanksi. Lihat Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 1.439.

undangan negara lain.

Dengan kondisi umat Islam yang demikian, maka ijmak lokal atau regional akan menjadi sebuah alternatif tawaran. Bagi umat Islam Indonesia, aspek aksiologi ijmak kontemporer akan terkait dengan legislasi.[25] Menurut hukum positif di Indonesia, guna menjamin keberaturan dan ketertiban dalam *legal drafting*, maka prosedur, mekanisme, dan proses pembentukan undang-undang harus juga berdasarkan undang-undang. Berdasarkan Pasal 5 ayat (1) UUD 1945, Presiden berhak mengajukan rancangan undang-undang kepada Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). Kemudian dalam Pasal 20 UUD 1945 ayat (1) dan (2) dinyatakan bahwa DPR memegang kekuasaan membentuk undang-undang; rancangan undang-undang dibahas oleh DPR dan Presiden untuk mendapat persetujuan bersama. Kemudian pada Pasal 21 UUD 1945 dinyatakan bahwa anggota DPR berhak mengajukan usul rancangan undang-undang.[26]

Dalam Pasal 22A UUD 1945 juga disebutkan, "Ketentuan lebih lanjut tentang tata cara pembentukan undang-undang diatur dengan undang-undang." Selanjutnya, mengenai tata cara pembentukan undang-undang adalah Keputusan Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia Nomor: 03A/DPR-RI/1/2001-2002 Tentang Peraturan Tata Tertib Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (PTT DPR RI) tanggal 16 Oktober 2001.

Berkenaan dengan tahapan-tahapan pembahasan suatu rancangan undang-undang, menurut Pasal 120 PTT DPR RI, pembahasan rancangan undang-undang dilakukan melalui dua tingkat pembicaraan, yaitu Pembicaraan Tingkat I dalam Rapat Komisi, Rapat Badan Legislasi, Rapat Panitia Anggaran, atau Rapat Panitia Khusus bersama-sama pemerintah, dan Pembicaraan Tingkat II dalam Rapat Paripurna. Sebelum dilakukan Pembicaraan Tingkat I dan Tingkat II, diadakan Rapat Fraksi.

Pembicaraan Tingkat I, menurut Pasal 121 ayat (1) meliputi:

1. pemandangan umum fraksi terhadap rancangan undang-undang yang berasal dari pemerintah atau tanggapan pemerintah terhadap

[25] Legislasi adalah sebuah proses pembentukan hukum tertulis dengan atau melalui lembaga yang berwenang membentuk undang-undang. Rousseau mendefinisikan legislasi sebagai *"an expression of the general will, such that a free people is only bound by the laws wich they have made for them selves"*. Lihat John Bell, Sophie Boyron, and Simon Whittaker, *Principles of French Law* (Oxford: Oxford University Press, 1988), hlm. 18.

[26] Soehino, *Hukum Tata Negara: Teknik Perundang-undangan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Badan Penerbit Fakultas Ekonomi UGM, 2006), hlm. 19.

rancangan undang-undang yang berasal dari DPR;

2. jawaban pemerintah atas pemandangan umum fraksi atau jawaban pimpinan komisi, pimpinan badan legislasi, pimpinan panitia anggaran, atau pimpinan panitia khusus atas tanggapan pemerintah; dan
3. pembahasan rancangan undang-undang oleh DPR dan pemerintah dalam rapat kerja berdasarkan Daftar Inventarisasi Masalah (DIM).

Menurut Pasal 121 ayat (2), dalam Pembicaraan Tingkat I dapat:

1. diadakan Rapat Dengar Pendapat atau Rapat Dengar Pendapat Umum;
2. diundang pimpinan lembaga tinggi negara atau lembaga negara yang lain apabila materi rancangan undang-undang berkaitan dengan lembaga tinggi negara atau lembaga negara yang lain; dan/atau
3. diadakan rapat intern.

Pembicaraan Tingkat II menurut Pasal 122 PTT DPR RI meliputi:

1. pengambilan keputusan dalam Rapat Paripurna, yang didahului oleh:
   a. laporan hasil Pembicaraan Tingkat I;
   b. pendapat akhir fraksi yang disampaikan oleh anggotanya, apabila dipandang perlu, dapat pula disertai dengan catatan tentang sikap fraksinya; dan
2. penyampaian sambutan pemerintah.

Dalam sejarah pembentukan undang-undang, Indonesia telah beberapa kali melegislasi dan melegal-formalkan "hukum Islam", baik yang berkenaan hukum formil maupun hukum materiil. Sebagai contoh, UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, UU No. 3 Tahun 2006 (Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989) Tentang Peradilan Agama, Kompilasi Hukum Islam (KHI),[27] UU No. 32 Tahun 1992 Tentang Wakaf, dan lain sebagianya. Menurut Syamsul Anwar, lahirnya UU No. 3 Tahun 2006 (Perubahan atas UU No.

[27] Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah suatu himpunan bahan-bahan hukum Islam dalam suatu buku, atau lebih tepat lagi himpunan kaidah-kaidah hukum Islam yang disusun secara sistematis selengkap mungkin dengan berpedoman pada rumusan kalimat atau pasal-pasal yang lazim digunakan dalam peraturan perundangan. Lihat H.M. Tahir Azhary, "Kompilasi Hukum Islam Sebagai Alternatif: Suatu Analisis Sumber-sumber Hukum Islam", dalam *Mimbar Hukum*, No. 4, Tahun 1991, hlm. 16.

7 Tahun 1989) Tentang Peradilan Agama telah mempertegas akan kebutuhan pengembangan hukum Islam, khususnya bidang muamalah, baik aspek materiil maupun formil.[28] Dalam undang-undang tersebut, kompetensi Peradilan Agama diperluas tidak terbatas hanya pada perkara-perkara di bidang hukum kekeluargaan saja, melainkan juga pada perkara-perkara ekonomi syariah yang ruang lingkupnya cukup luas dan sangat prospektif.

Terhadap fakta hukum dan perundang-undangan tersebut, beberapa ulama dan intelektual Islam Indonesia menganggapnya sebagai ijmak. Amir Syarifuddin berpendapat, oleh karena proses perumusan KHI telah menempuh jalan panjang, melalui studi naskah kitab-kitab fikih, *interview* kepada para ulama, lokakarya nasional yang diikuti oleh seluruh elemen ulama, serta studi banding ke beberapa negara Islam, maka patut dinilai sebagai ijmak ulama Indonesia.[29] Ahmad Rofiq juga berpendapat bahwa KHI (dan sejenisnya) sah dan proporsional adanya untuk dianggap sebagai ijmak ulama Indonesia.[30] Menurut Sahal Mahfudz, KHI sebagai produk ulil amri yang dikemas dalam bentuk konsensus para ulama dan para ahli hukum di Indonesia, ia dapat dipandang mengikat secara moral.[31]

Klaim ijmak terhadap produk legislasi hukum Islam di Indonesia tanpa ditopang kerangka teoretik yang jelas dapat dipastikan akan memunculkan beberapa pesoalan dan penolakan secara masif dari umat Islam. Oleh karena itu, diperlukan adanya kajian yang komprehensif terhadap teori ijmak tersebut.

Menurut sistem hukum Islam, Alquran dan Sunah merupakan sumber hukum legislasi yang sesungguhnya dengan seperangkat nilai-nilai normatif yang terdapat di dalamnya. Tujuan pembuatan, penetapan, dan pembebanan hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hidup bagi umatnya, sesuai dengan firman Allah swt. dalam Q.S. an-Nahl [16]: 90.[32] Oleh karena itu, sistem hukum Islam selalu menfasilitasi dan

[28] Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, cet. ke-1 (Jakarta: RM Books, 2007), hlm. 140.

[29] Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, cet. ke-2 (Padang: Angkasa Raya, 1993), hlm. 138-139.

[30] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hlm. 145.

[31] *Ibid*., hlm. xv.

[32] Allah swt. berfirman dalam Q.S. an-Nahl [16]: 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ

mengakomodasi segala hajat hidup manusia sesuai dengan tingkatannya, baik yang bersifat primer (*dharuriyah*), sekunder (*hajiyah*), atau tersier (*tahsiniyah*).[33] Segala bentuk pembuatan, penetapan, dan pembebanan hukum harus mengacu pada nilai-nilai filosofis ini.

Alquran ataupun Sunah hanyalah gugusan wahyu Ilahi yang sebagian besar ayat-ayatnya bersifat general, sementara peradaban manusia selalu tumbuh dan berkembang secara dinamis. Sering muncul masalah baru yang tidak ditetapkan hukumnya secara eksplisit dalam Alquran dan Sunah. Ijmak merupakan salah satu konsep metodologis untuk mengimplementasikan niai-nilai normatif yang terdapat dalam Alquran dan Sunah melalui proses ijtihad secara kolektif.

Ulama klasik mendefinisikan ijmak sebagai konsensus para mujtahid Muslim pada suatu masa setelah Nabi saw. wafat atas suatu hukum syarak yang berkenaan dengan perbuatan manusia. [34] Menurut jumhur ulama usul, *ittifaq* yang dimaksud dalam definisi ijmak adalah konsensus seluruh mujtahid, dan apabila ada mujtahid lain tidak sependapat, maka ijmaknya tidak sah.[35] Paradigma ijmak total ini jelas utopis, tidak rasional, tidak realistis, dan tidak sesuai dengan fakta historis, kecuali dalam masalah-

---

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون.

> Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberikan bantuan kepada kerabat, dan Dia melarang (melakukan) perbuatan keji, kemunkaran, dan permusuhan. Dia memberikan pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.

[33] Dalam perspektif hukum Islam, yang dimaksud dengan hajat hidup primer (*dharuriyah*) meliputi segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Apabila hidup *dharuriyah* ini tidak terwujud, maka akan cederalah arti kehidupannya. Adapun hajat hidup sekunder (*hajiyah*) meliputi segala yang dibutuhkan untuk menghindari kesulitan dan menghilangkan kepicikan. Apabila hajat hidup *hajiyah* ini tidak terpenuhi, arti kehidupan tidak akan tercederai, tetapi akan menimbulkan kesusahan dan kepicikan. Adapun hajat hidup yang bersifat tersier (*tahsiniyah*) adalah kebutuhan manusia untuk mempergunakan segala yang layak dan pantas yang dibenarkan oleh adat kebiasaan baik sebagaimana tercermin dalam akhlak yang mulia. Lihat Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 186-192; Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 370-371; al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, I: 1.

[34] Menurut Muhammad Abu Zahrah, pengertian ijmak secara terminologis ialah:

إتفاق المجتهدين من الامة الاسلامية فى عصر من العصور بعد النبى صلى الله عليه و سلم على حكم شرعى فى أمر من الأ مور العملية.

Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 198.

[35] Wahbah al-Zuhaili, *Ushuul al-Fiqh*, I: 494; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 46; Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 62; Zakaria al-Sibri, *Mashadir al-Ahkam al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Ittihad al-'Arabi, 1975), hlm. 65.

masalah yang didukung oleh dalil *qath'i* atau dalam masalah-masalah yang *'ulima min al-din bi al-dharurah*. Padahal, dalam masalah-masalah yang demikian tidak termasuk wilayah ijtihad.[36] Oleh karena itu, teori ijmak total harus ditolak karena: (1) sulit untuk membuktikan dengan pasti bahwa tidak ada seorang mujtahid pun yang tidak menyepakati suatu masalah; (2) sulit untuk membedakan antara orang yang memenuhi kriteria mujtahid dengan orang yang tidak memenuhi kriteria tersebut; (3) umat Islam telah tersebar ke berbagai penjuru dunia sehinggga tidak mudah mendeteksi pendapat seluruh ulama;[37] (4) apabila objek ijmak dan sandaran dalil ijmak itu berupa *zhanni al-dalalah*, mustahil tercapai kesepakatan bulat, karena kecenderungan, jalan pikiran, serta metode ijtihad yang digunakan berbeda-beda.[38]

Sebagai konsekuensi penolakan teori ijmak total, maka ijmak mayoritas mujtahid adalah sah.[39] Kata *al-ummah* yang terdapat dalam definisi ijmak harus dibawa pada pengertian mayoritas agar selaras dengan maksud beberapa hadis Nabi saw. berikut ini.

1. إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم.[40]

   Sesungguhnya umatku tidak akan menyepakati kesesatan. Maka, apabila kamu sekalian menyaksikan perselisihan, ikutilah kelompok yang lebih besar.

2. عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد.[41]

---

[36] Abd al-Wahab Khallaf menyatakan,

أن مجال الاجتهاد أمران: ما لا نص فيه أصلاً، وما فيه نص غير قطعي، ولا مجال للاجتهاد فيما فيه نص قطعي.

Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 272.

[37] Zaki al-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Mesir: Dar al-Ta'lif, 1965), hlm. 93-95; Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm 12; al-Hudhari Bik, *Ushul*, hlm. 283-284; Abu Zahrah, *Ushul*, hlm. 199-201; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 48-49; Ali Hasbullah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1985), hlm. 3; al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, cet. ke-4 (Mesir: al-Wafa' Manshurah, 1418 H), I: 431.

[38] Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 49; Abu Zahrah, *Ushul*, hlm. 201.

[39] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul*, I: 495; Abu Zahrah, *Ushul*, hlm. 278; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 54.

[40] Ibnu Majah, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), II: 1.303.

[41] Abu Isa al-Turmudzi, *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Turmudzi* (Beirut: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), IV: 465.

Ikutilah oleh kamu sekalian kelompok orang banyak dan jauhilah perpecahan, karena setan menyertai orang yang sendirian dan setan itu akan menjauh dari dua orang.

3. يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار.[42]

Pertolongan Allah akan menyertai orang banyak, dan barang siapa menyimpang, ia akan menyimpang ke neraka.

Beberapa hadis tersebut di atas jelas menghendaki agar umat Islam mengikuti kelompok mayoritas, menjauhi perpecahan, dan menghindari pendapat yang sumbang. Berdasarkan argumentasi hadis-hadis tersebut, maka ijmak mayoritas mujtahid adalah sah.

Penetapan Abu Bakar sebagai khalifah adalah berdasarkan kesepakatan (ijmak) mayoritas, dikarenakan ada Ali bin Abi Thalib dan Sa'ad bin Ubadah yang tidak sependapat. Seandainya ijmak mayoritas tidak bisa dijadikan hujah, maka kepemimpinan Abu Bakar tidak sah. Secara logika, jumlah yang banyak dapat digunakan untuk mentarjih hadis, sehingga dengan demikian juga dapat digunakan untuk mentarjih ijtihad ke derajat ijmak. Demikian juga halnya pendapat mayoritas ulama dalam masalah ijtihad dan ijmak dapat mendatangkan keyakinan, sehingga ijmak mayoritas adalah sah sebagai hujah.[43] Catatan sejarah menunjukkan bahwa tidak semua sahabat hadir atau diundang oleh khalifah, dan khalifah tidak pula harus menunggu ulama yang sedang *safar* dalam membahas suatu masalah hukum.[44]

Secara epistemologis dan filosofis, teori ijmak bertitik tolak dari kristalisasi ajaran dasar Islam tentang *syura* dan persatuan umat yang konsisten mengikuti jalan orang-orang yang beriman (*sabil al-mu'minin*) serta mengakui infalibilitas konsensus para ulama karena umat Islam tidak akan pernah menyepakati kesesatan.[45] Infalibilitas konsensus ulama ini merupakan salah satu bentuk pemuliaan dan penghormatan Allah swt. kepada umat Islam menuju elastisitas dan fleksibilitas hukum Islam.

---

[42] *Ibid.*, hlm. 466.

[43] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 497-498; Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 65-66.

[44] Ali al-Khafif, *Asbab al-Ikhtilaf fi al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 304-307.

[45] Fazlur Rahman, *Islamic Metodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 19; bandingkan dengan Abd al-Wahab Khallaf, *Masadir*, hlm. 165; Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*, hlm. 52.

[46] Melalui ijmak, kualitas produk ijtihad personal yang bisa salah dapat meningkat menjadi bersifat kolektif (*jama'i*) yang infalibel.[47] Teori ijmak dirancang untuk merespons kebutuhan praktis dan menjajagi pendapat umat Islam. Ijmak merupakan produk dialektika alamiah antara ulama dengan umat pada masanya. Ijmak merupakan wujud sikap kehati-hatian (*ikhtiyath}*) dan memperkokoh pemahaman serta implementasi hukum Islam.[48]

Substansi dan esensi yang terkandung dalam doktrin ijmak adalah diperolehnya kesepakatan kolektif-kolegial secara demokratis dan independen mengenai hukum Islam. Memang para ulama klasik telah merumuskan syarat-syarat ijmak,[49] namun segala persyaratan ijmak tersebut bermuara pada substansi dan esensi ijmak, yakni diperolehnya kesepakatan kolektif-kolegial secara demokratis dan independen.

Mengenai kriteria ulama yang berkompeten dalam proses ijmak adalah orang-orang yang memiliki kecakapan untuk melakukan penalaran guna mengistinbatkan hukum dari nas Alquran dan atau Sunah terhadap masalah-masalah yang tidak disebutkan secara eksplisit (*manthuq*) di dalam nas syarak.[50] Menurut Hanabilah, orang-orang yang berkriteria demikian pasti akan muncul pada setiap generasi.[51]

Ijmak berproses mengalir secara alamiah, tidak ada pola, proses, atau prosedur yang baku. Menurut catatan sejarah, pada masa sahabat tidak semua fukaha diundang oleh khalifah atau hadir dalam membahas suatu masalah hukum. Khalifah mengundang ulama yang mudah dihubungi dan untuk memutuskan suatu hukum, tidak pula khalifah harus menunggu ulama yang sedang *safar*. Tidak semua fukaha terlibat dalam proses ijmak

---

[46] Al-Sarakhsi, *Ushul*, hlm. 295.

[47] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 465.

[48] *Ibid.*, I: 466.

[49] Syarat-syarat ijmak menurut ulama klasik ada empat, yaitu: (1) harus ada sejumlah ulama mujtahid, sebab pendapat seorang mujtahid saja tidak dapat dikatakan kesepakatan; (2) pendapat yang muncul haruslah global dan total, sebab jika bersifat lokal dan ada yang tidak sependapat berarti tidak ada kesepakatan; (3) pendapat itu tidak ada yang menentang, sebab jika ada orang yang menentang berarti tidak tercapai kesepakatan; (4) seluruh mujtahid haruslah diketahui menyatakan pendapatnya secara terang-terangan, tidak secara diam-diam (*sukuti*). Lihat Zakariya al-Sibri, *Mashadir al-Ahkam al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Ittihad al-'Arabi, 1975), hlm. 65. Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 45-46; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 512-513.

[50] Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 7.

[51] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 389; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 218-220; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 474-475.

yang terjadi pada masa sahabat.[52]

Dengan memerhatikan aspek ontologi, epistemologi, dan fakta historis ijmak di atas, maka proses dan mekanisme ijmak harus dirancang agar substansi dan esensi teori ijmak tersebut dapat terwujud. Berdasarkan alur pikir yang demikian, maka proses dan mekanisme ijmak kontemporer dapat ditempuh dengan: (1) membentuk majelis atau forum yang independen guna melakukan kajian hingga diperoleh konsensus dari mayoritas peserta; agar independensi tetap terjaga, majelis atau forum tersebut tidak perlu dilembagakan, cukup bersifat *ad hoc*, dibentuk apabila berdasarkan kajian akademis memang ada keperluan yang nyata dan sungguh-sungguh; (2) forum dan kegiatan tersebut melibatkan seluruh unsur keulamaan secara representatif (lembaga, institusi, ormas, atau aliran keagamaan) yang terdapat di Indonesia; (3) peserta dalam forum tersebut mayoritas orang yang beragama Islam, meski boleh melibatkan non-Muslim.

Berkenaan dengan otoritas atau kehujahan ijmak, jumhur ulama berpendapat bahwa ijmak merupakan huja[53] berdasarkan nas Alquran dan hadis Nabi saw., antara lain:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ.[54]

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya) dan ulil amri dari kamu sekalian. (Q.S. an-Nisa' [4]: 59)

Allah swt. telah berfirman sebagai berikut.

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ

[52] Ali al-Khafif, *Asbab al-Ikhtilaf*, hlm. 304-307.

[53] Al-Gazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Uhsul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hlm. 124; al-Mahalli, *Syarh Jam' al-Jawami'* (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), II: 168; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 514; Muhammad Ahmad, *al-Ikhtilaf Rahmah am Niqamah* (Jeddah: Maktabah Dar al-Mathbu'at al-Hadisah, t.t.), hlm. 95; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 45-48.

[54] Kata *al-amr* dalam ayat di atas sinonim dengan kata *asy-sya'n* yang berarti urusan atau bidang. Ini sifatnya umum, mencakup bidang keagamaan dan bidang keduniaan. Dalam bidang keduniaan, yang berwenang mengaturnya adalah kepala pemerintahan seperti raja, kepala negara, atau pemimpin lainnya yang sejenis. Adapun dalam bidang keagamaan, yang berwenang mengaturnya adalah ulama. Dengan demikian, tafsir ayat tersebut adalah bahwa umat Islam wajib taat kepada mereka (ulil amri) jika mereka telah menyepakati sesuatu atas dasar nas Alquran. Lihat Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Usul*, hlm. 47.

مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا[55].

Barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahanam. Dan, Jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali. (Q.S. an-Nisa' [4]: 115)

Pada ayat yang lain, Allah swt. berfirman:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ.

Dan, (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) antara mereka. (Q.S. al-Syura [42]: 38)

Adapun hadis dan *astar* sahabat yang menyatakan infalibilitas konsensus para ulama di antaranya:

لا تجتمع أمتى على ضلالة.[56]

Umatku tidak akan menyepakati kesesatan.

لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة.[57]

Sekelompok dari umatku senantiasa akan membela kebenaran sampai datang hari kiamat.

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.[58]

Apa yang dianggap baik oleh orang-orang Muslim, maka ia baik juga

[55] Dalam ayat tersebut, Allah swt. mengultimatum orang-orang yang menentang Rasul dan mengikuti "jalan orang yang tidak beriman" dengan siksa di neraka. Bahkan, orang-orang yang mengikuti jalan orang yang tidak beriman disetarakan dengan orang yang menentang Rasul. Ijmak adalah jalan orang-orang beriman karena merupakan kesepakatan ulama yang beriman. Para ulama juga berpendapat bahwa kesepakatan para mujtahid Muslim pada dasarnya adalah representasi suara umat Islam. Lihat al-Bajiqani, *al-Madkhal ila Ushul al-Fiqh al-Maliki* (Beirut: Dar Libnan,1968), hlm. 128. Ali Abd al-Kafi al-Subuki dan Taj al-Din bin Ali al-Subuki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,1984), II: 354.

[56] Imam Ahmad, *Musnad Ahmad*, V: 145; Ibnu Majah, *Sunan*, hlm. 303; Imam al-Turmudzi, *Sunan*, hlm. 466.

[57] Al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shagir* (t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.), II: 200.

[58] Imam Ahmad, *Musnad Ahmad*, II: 381.

di sisi Allah.

Berdasarkan ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi saw., dapat diketahui bahwa ijmak itu memiliki validitas dan otoritas. Beberapa hadis Nabi saw. jelas menekankan infalibilitas ijmak umat Islam, dan meski hadis-hadis tersebut tidak sahih secara rangkaian sanadnya, namun antara hadis yang satu dengan lainnya saling mendukung sehingga dapat dikatakan sahih maknanya.[59]

Selanjutnya, oleh karena objek ijtihad dan sekaligus juga objek ijmak terbatas pada masalah-masalah yang dalilnya *zhanni* atau tidak ada dalilnya secara eksplisit,[60] maka kualitas kehujahan ijmak juga bersifat *zhanni*. Dengan kualitas ijmak yang demikian, maka ijmak bisa saja dianulir oleh ijmak berikutnya.[61] Berlakunya suatu peraturan hukum akan berakhir apabila *mashlahah* yang dikan-dungnya sudah tidak ditemukan lagi, sesuai kaidah usuliyah:

تغير الأحكام بتغير الأزمنة و الأمكنة.[62]

Hukum itu akan berubah seiring dengan perubahan situasi dan kondisi.

Adapun mengenai teori legislasi hukum Islam di Indonesia, menurut sistem hukum Islam terdapat suatu kaidah yang menyatakan:

تصرف الإمام على الرعية منوط با لمصلحة.[63]

Kebijakan kepala pemerintahan terhadap rakyatnya harus mengacu pada terwujudnya kemaslahatan.

Berdasarkan kaidah tersebut, maka pemerintah (eksekutif ataupun legislatif) harus berinisiatif untuk mewujudkan kemaslahatan, kemakmuran, dan kesejahteraan rakyat, termasuk di dalamnya tentu untuk membentuk peraturan perundang-undangan (legislasi) yang diperlukan untuk terealisasinya kemasla- hatan tersebut. Dalam rangka legislasi itulah, jika objeknya terkait dengan hukum Islam, teori ijmak

[59] Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 643-644.

[60] Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Usul*, hlm. 217.

[61] Al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, I: 247.

[62] Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, t.t.), hlm. 158.

[63] Taj ad-Din as-Subuki, *al-Asybah wa an-Nazha'ir* (Madinah: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 162.

akan berkontribusi.

Dalam sistem hukum nasional di Indonesia, hukum Islam merupakan salah satu sumber dalam pembentukan hukum. Terdapat beberapa faktor bagi penerimaan dan pemberlakuan hukum Islam di Indonesia, baik secara teoretis, filosofis, sosiologis, maupun yuridis.[64]

Secara teoretis, terdapat beberapa teori pemberlakuan hukum Islam, di antaranya adalah teori *Receptie in Complexu* (RIC) yang diperkenalkan oleh Prof. Mr. Lodewijk Willem Christian van den Berg. Menurut teori ini, bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam, sebab mereka telah memeluk agamanya, walaupun dalam pelaksanaanya terdapat penyimpangan-penyimpangan.[65]

Secara filosofis, yakni falsafah Negara Pancasila yang sarat dengan nilai-nilai religius, terutama sila pertama "Ketuhanan Yang Maha Esa", akan menjadi pemandu dan norma-norma dalam pembangunan hukum nasional.[66] Pancasila mengandung nilai-nilai filosofis bagi arah pembangunan hukum nasional, bahwa hukum nasional harus dibangun secara demokratis dan nomokratis, mengandung partisipasi dan menyerap aspirasi melalui mekanisme yang *fair*, transparan, dan akuntabel.[67]Demikian pula halnya dengan falsafah hukum Islam yang *rahmatan li al-'alamin*, berkeadilan, elastis, dan fleksibel dalam segala situasi dan kondisi.[68]

Secara sosiologis, mayoritas masyarakat Indonesia adalah beragama Islam dan sangat religius, bahkan hukum Islam telah eksis dan menjiwai adat istiadat bangsa Indonesia. Oleh karena itu, bagi umat Islam di Indonesia seharusnya berlaku hukum Islam, karena yang demikian ini sesuai dengan cita hukum dan keyakinan umat Islam itu sendiri.[69]

Berkenaan dengan faktor yuridis-formil, dapat dirujuk Pasal 29 UUD 1945 yang menyebutkan bahwa: (1) Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa; (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk

---

[64] Baca Juhaya S. Praja, "Aspek", dalam Himawan (ed.), *Epistemologi*, hlm. 125-132.

[65] A. Rahmat Rosyadi dan H.M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum di Indonesia*, cet. ke-1 (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), hlm. 73-74.

[66] Maria Farida Indrati S., *Ilmu Perundang-undangan (1): Jenis, Fungsi, Materi, Muatan*, cet. ke-13 (Yogyakarta: Kanisius, t.t.), hlm. 255.

[67] Moh. Mahfud MD, *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi* (Jakarta: LP3ES, 2007), hlm. 48-49.

[68] Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, I: 1.

[69] Sajuti Thalib, *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam* (Jakarta: Bina Aksara, 1980), hlm. 15-70; Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hlm. 63.

untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan ke-percayaannya itu.[70] Demikian pula halnya Ketetapan MPR RI No. IV/MPR/1999 Tentang GBHN yang memberikan peluang penerapan syariat Islam di Indonesia melalui penyusunan legislasi hukum Islam.

Berdasarkan konstitusi yang berlaku di Indonesia, kekuasaan membentuk undang-undang berada di DPR, sebagaimana disebutkan dalam Pasal 20 ayat (1) bahwa Dewan Perwakilan Rakyat memegang kekuasaan membentuk undang-undang. Namun demikian, Presiden atau Pemerintah juga berhak mengajukan Rancangan Undang-undang (RUU) sebagaimana disebutkan dalam Pasal 5 ayat (1) UUD 1945 yang menyatakan bahwa Presiden berhak mengajukan Rancangan Undang-undang kepada Dewan Perwakilan Rakyat.

Usulan RUU yang disampaikan baik oleh fraksi, komisi, maupun DPD disampaikan kepada pimpinan DPR secara tertulis dengan menyebutkan judul RUU yang diusulkan dengan menyertakan beberapa alasan dan atau latarbelakang dari usulan tersebut.[71] Adapun RUU yang berasal dari Pemerintah atau Menteri Hukum dan HAM meminta kepada menteri lain dan pimpinan LPND perencanaan pembentukan RUU di lingkungan instansinya masing-masing sesuai dengan lingkup bidang tugas dan tanggung jawabnya.[72] Dalam proses penyusunan Prolegnas di DPR, Badan Legislasi mempertimbangkan usulan dari fraksi, komisi, DPD, dan/atau masyarakat.[73] Berdasarkan Pasal 121 huruf (a) Peraturan Tata Tertib Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia dalam pembahasan RUU selalu diadakan Rapat Dengar Pendapat (RDP) atau Rapat Dengar Pendapat Umum (RDPU).[74]

Berdasarkan uraian tentang asas-asas filosofis dan regulasi *legal drafting* di atas, maka secara garis besar tahap pembuatan undang-undang harus melalui tiga tahapan sebagai berikut. *Pertama*, dimulai dari adanya usul inisiatif dari DPR ataupun Pemerintah melalui kementerian yang membidanginya dengan mempersiapkan draft awal RUU. Untuk menyusun drat awal tersebut, DPR ataupun Pemerintah sudah barang tentu melibatkan tim penyusun yang melibatkan orang-orang yang

[70] Undang-undang Dasar 1945 Amandemen.

[71] *Ibid*., Pasal 104 ayat (8), lihat juga Peraturan Presiden Pasal 4 ayat (2).

[72] Pasal 11 Peraturan Tata Tertib Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia.

[73] *Ibid*., Pasal 104.

[74] Pasal 121 ayat (2) Peraturan Tata Tertib Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia.

menguasai materi rancangan undang-undang yang akan diusulkan dan melalui proses kajian yang mendalam. Dalam konteks penyusunan materi hukum Islam, tentu akan melibatkan para ulama, akademisi, praktisi, dan pakar hukum Islam.

Kedua, draft awal yang telah disiapkan oleh DPR ataupun Pemerintah akan dikaji dan disempurnakan oleh Tim Asistensi dan Tim Perumus di Badan Legislasi yang oleh undang-undang memang diberi kewenangan untuk itu. Pembahasan di Baleg ini juga cukup panjang dengan melibatkan para pakar dan pejabat teknis di pemerintahan ataupun dengan pihak pengusul, bahkan sampai empat kali perubahan dan perbaikan draft.

Ketiga, setelah draft diangap final di Baleg, kemudian dibahas bersama antara DPR dengan Pemerintah untuk mendapatkan persetujuan bersama. Pada tahap pembahasan di DPR ini diadakan Rapat Dengar Pendapat (RDP) dengan pejabat pemerintah terkait dan Rapat Dengar Pendapat Umum (RDPU) dengan masyarakat melalui simpul-simpul komunitasnya. Melalui RDP dan RDPU inilah para anggota dewan yang mayoritas Muslim mempraktikkan prinsip-prinsip musyawarah secara demokratis dan independen untuk menyerap aspirasi dan pendapat para pakar, ulama, dan cendekiawan sehingga diperoleh kodifikasi dan unifikasi pendapat hukum untuk dilegislasi.

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, dengan memerhatikan aspek ontologi, epistemologi, dan historis ijmak, diketahui bahwa substansi dan esensi yang terkandung dalam doktrin ijmak adalah diperolehnya kesepakatan kolektif-kolegial secara demokratis dan independen mengenai hukum Islam. Oleh karena itu, produk legislasi hukum Islam di Indonesia dapat dikategorikan sebagai ijmak.

BAB II

BEBERAPA ASPEK HISTORIS DAN TEORITIS IJMAK

A. Ijmak dan Problem Metodologis

Alquran dan Sunah mengandung nilai-nilai normatif dan nilai-nilai etik yang berfungsi sebagai *guidance* bagi kehidupan manusia dalam menggapai kebahagiaan dunia dan akhirat.[1] Akan tetapi, Alquran dan Sunah tidak akan memiliki kebermaknaan tanpa pemahaman dan pengamalan yang benar oleh umatnya karena keduanya nyaris tidak pernah diamalkan menurut arti harfiahnya. Nilai-nilai normatif dan nilai-nilai etik merupakan ide *samawi* yang memerlukan interpretasi, internalisasi, dan implementasi oleh umatnya untuk bisa *landing* dalam perikehidupan. Oleh karena itu, problem yang paling mendasar bagi umat Islam adalah bagaimana proses interpretasi, internalisasi, dan aplikasi pesan-pesan Alquran dan Sunah ke dalam realitas kehidupan.

Ketika Rasulullah saw. masih hidup, kompetensi untuk menetapkan dan atau memutuskan hukum ada pada pribadi Rasulullah saw. sendiri. Dengan bimbingan wahyu, Rasulullah saw. menjadi referensi tunggal ketika umat Islam menghadapi permasalahan hukum. Dalam sejarah yurisprudensi hukum Islam, periode ini dikenal sebagai periode *tasyri'* atau peletakan dan pembentukan dasar-dasar hukum Islam.[2] Namun, setelah Rasulullah saw.

---

[1] Diriwayatkan oleh al-Hakim dari Abu Hurairah bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله و سنتى.

Aku tinggalkan untuk kamu sekalian dua hal yang kamu sekalian tidak akan tersesat setelah (berpegang) keduanya, yaitu Kitab Allah dan Sunahku.

Lihat al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shaghir* (t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.), I: 130.

[2] Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, terj. Ahmad Sudjono, cet. ke-2

Wafat, otomatis wahyu terhenti dan Sunah tidak mungkin akan muncul lagi. Sebab, Muhammad adalah Nabi dan Rasul terakhir, artinya periode *tasyri'* dalam pengertian yang sebenarnya telah berakhir

Menurut Sobhi Mahmassani, setelah Alquran dan Sunah terhenti, pada saat yang sama perilaku, budaya, dan peradaban manusia tumbuh dan berkembang secara dinamis. Hal ini mengandung makna bahwa akan terjadi ketidakseimbang-an antara ayat-ayat Alquran dan Sunah yang terbatas dengan masalah-masalah sosial keagamaan yang tidak terbatas.[3] Sebagai konsekuensinya, umat Islam akan menghadapi masalah penentuan dan atau penetapan hukum berkenaan dengan problematika yang tidak ditemukan dasar hukumnya secara langsung dalam Alquran dan atau Sunah.[4]

Dalam kondisi yang demikian, para ulama sebagai ahli waris para Nabi (*waratsat al-anbiya'*) diberi perkenan oleh *Syari'* untuk berijtihad guna menentu-kan dan atau menetapkan hukum Islam. Ilustrasi ini menunjukkan bahwa ijtihad menempati posisi strategis dan signifikan dalam mengawal eksistensi serta keberlangsungan hukum Islam dalam mengatasi problem hukum yang ada.

Pengertian Ijtihad

Dalam perspektif ilmu usul fikih, ijtihad diidentifikasi sebagai mengerah-kan segala kesungguhan dan mencurahkan segala kemampuan untuk menemukan hukum-hukum syarak atau untuk mengimplementasikannya.[5]Dengan kata lain, ijtihad merupakan suatu aktivitas ulama untuk mengintroduksi dan meng-eksplorasi makna serta materi hukum (*maqashid al-syari'ah*) yang terkandung dalam Alquran dan atau Sunah. Ijtihad juga dapat dimaknai sebagai kerja secara optimal-profesiaonal

(Bandung: Al-Ma'arif, 1981), hlm. 32.

[3] Ibnu Khaldun menyatakan bahwa hal ihwal umat manusia, adat kebiasaan, dan per-adabannya tidaklah pada satu gerak dan khittah yang tetap, melainkan berubah dan berbeda-beda sesuai dengan perubahan zaman dan keadaan. Adalah sebagaimana halnya dengan manusia itu sendiri waktu dan tempat, maka keadaan itu terjadi pula pada dunia dan negara. Sungguh bahwa *sunnatullah* berlaku pada hamba-Nya. Lihat Sobhi Mahmassani, *Filsafat*, hlm. 160.

[4] Sa'di Abu Habib, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. M. Sahal Mahfudz dan A. Mustofa Bisri, cet. ke-5 (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2011), hlm. xxxv.

[5] Definisi ijtihad menurut al-Syathibi adalah :

استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها.

Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1976), I: 11.

dan progresif-ilmiah guna memberikan solusi hukum yang tepat dan benar, agar nilai-nilai normatif yang terkandung dalam Alquran dan Sunah mampu membimbing perilaku manusia sesuai dengan situasi dan kondisi.[6] Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pemahaman dan pengamalan wahyu Ilahi dalam realitas kehidupan akan berjalan linier dengan aktivitas dan dinamika ijtihad itu sendiri. Di sinilah posisi strategis dan signifikansi ijtihad dalam proses pembinaan dan pembaruan hukum Islam guna menemukan kepastian hukum.

Aktivitas ijtihad kemudian melahirkan produk pemikiran yang dikenal dengan fikih,[7] sedangkan metodologi ijtihad atau kode etiknya dikenal dengan ilmu usul fikih.[8] Karenanya, secara substantif usul fikih pada dasarnya telah tumbuh bersamaan dengan tumbuhnya kegiatan ijtihad, yakni sejak masa sahabat. Hanya saja pada masa sahabat usul fikih masih bersifat praktis-terapan, seperti ketika sahabat akan mengeluarkan fatwa atau akan mengambil keputusan hukum dalam proses peradilan. Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib, Ibnu Mas'ud, dan beberapa sahabat besar lainnya dikenal sebagai fukaha lantaran produk-produk pemikiran hukumnya selalu menjadi acuan umat Islam saat itu.[9] Artinya, pada masa sahabat, usul fikih sejatinya sudah ada, namun belum berwujud sebagai sebuah disiplin keilmuan. Pada masa tabi'in pun kondisinya relatif sama, usul fikih sudah ada dan terus berkembang, namun belum terformulasi secara sistematis.

---

[6] Muhammad Abd al-Gani al-Bajiqani, *al-Madkhal ila Ushul al-Fiqh al-Maliki* (Beirut: Dar al-Libnan, 1968), hlm. 139; Jalal ad-Din al-Mahalli, *Syarh Jam' al-Jawami'* (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), I: 379.

[7] Pengertian fikih secara terminologis sebagai berikut.

الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

Fikih adalah penalaran seseorang tentang hukum-hukum syarak yang diambil dari dalil-dalil syarak yang spesifik berkenaan dengan amaliah manusia.
Lihat Sa'di Abu Habib, *al-Qamus al-Fiqh Lughatan wa Isthilahan* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1988), hlm. 13.

[8] Pengertian usul fikih secara terminologis sebagai berikut.

القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

Kaidah-kaidah yang dapat dijadikan sarana untuk menggali hukum-hukum syarak yang *far'iyyah* dari dalil-dalilnya yang terperinci.
Lihat asy-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), I: 18.

[9] Ali Abd al-Kafi al-Subuki dan Tajuddin bin Ali al-Subuki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), I: 4.

Pada masa sahabat, aktivitas, proses, dan pola ijtihad berjalan secara alamiah. Para sahabat tidak mengalami kesulitan yang berarti untuk mengambil pelajaran hukum dari Alquran dan Sunah. Hal ini dikarenakan para sahabat sangat paham akan motif dan konteks turunnya wahyu atau munculnya sabda Rasulullah saw. (*asbab nuzul al-ayat* dan *asbab wurud al-ahadis*\), sahabat mengetahui ayat-ayat *nasikh-mansukh*, dan lain sebagainya. Di samping itu, para sahabat juga menguasai bahasa Arab berikut kaidah-kaidahnya serta mengetahui penggunaan kosa kata (lafal) yang digunakan dalam Alquran dan Sunah.[10] Hal lain, kondisi umat Islam saat itu masih relatif homogen, umat Islam belum ekspansi ke luar Jazirah Arab sehingga belum berhadapan dengan praktik kehidupan asing di luar Arab. Karenanya, aktivitas ijtihad pada era tersebut relatif tidak atau belum memerlukan konsep-konsep teoretis ilmu usul fikih.

Setelah daerah kekuasaan Islam bertambah luas meliputi daerah-daerah di luar semenanjung Arabia yang memiliki kebudayaan dan struktur masyarakat yang berbeda seperti Romawi, Persia, Mesir, dan Syria,[11] persoalan-persoalan kemasyarakatan baru pun bermunculan yang status hukumnya tidak mudah dirujuk secara langsung dari Alquran dan Sunah. Untuk menyelesaikan hal yang demikian, maka para sahabat berijtihad, tetapi kerja ijtihad pada fase ini mulai menjadi tidak sederhana. Untuk mengetahui benar atau tidaknya hasil ijtihad, maka dalam masalah-masalah yang dianggap penting dan menyangkut kepentingan orang banyak, para sahabat selalu bermusyawarah sehingga produk ijtihadnya merupakan konsensus bersama (ijmak).[12]

Abu Bakar diberitakan tidak mengizinkan Umar keluar dari Madinah menyertai pasukan Muslim. Ia minta izin kepada Usamah, komandan pasukan ekspedisi Islam, untuk menahan Umar agar tetap tinggal bersamanya. Ini dilakukan karena ia membutuhkan orang yang memiliki pendapat yang bijak dan tajam pikirannya dalam memecahkan soal-soal negara.[13] Demikian juga apabila ditanya masalah-masalah hukum yang tidak diketahuinya, ia tidak ragu-ragu untuk berkonsultasi dengan minta

---

[10] *Ibid*., I: 4, 7-8; Muhammad al-Hudari Bik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1988 M), hlm. 3-4.

[11] A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, cet. ke-7 (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1992), I: 238.

[12] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, cet. ke-6 (Jakarta: UI-Press, 1986), II: 11.

[13] Al-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 212.

pendapat orang banyak secara terbuka. Setelah masa pemerintahan Umar, ijtihad kolektif mengalami kesulitan lantaran para sahabat telah mulai menyebar ke berbagai daerah kekuasaan Islam, seperti ke Mesir, Suriah, Irak, Persia, dan lain sebagainya.[14]

Alquran dan Sunah diturunkan dalam bahasa Arab yang bisa ditangkap dan dipahami oleh manusia. Namun pada tataran praktis, tidak jarang para ulama mengalami kendala dalam memahami Alquran dan Sunah, terutama ulama non-Arab (*'ajam*). Di samping itu, sebagian besar nas Alquran dan Sunah bersifat *zhanni ad-dalalah* yang multiinterpretasi, sehingga memungkinkan untuk diinterpretasikan berdasarkan situasi dan kondisi umat Islam. Eksistensi nas yang *zhanni* dan *interpretable* ini merupakan bukti universalitas ajaran Islam, di mana untuk aplikasinya membutuhkan kreativitas intelektual, pengambilan konklusi hukum berdasarkan perangkat metodologi (*thuruq al-istinbath*).[15]

Al-Juwaini (478 H) pernah menyatakan bahwa 90% fatwa yang dikeluarkan para sahabat dan tabi'in serta generasi sesudahnya berasal dari *istinbath*, bukan berasal dari nas-nas syarak secara langsung. [16] Artinya, fatwa-fatwa yang dikeluarkan para ulama sepanjang masa sebagian besar adalah produk ijtihad yang tentu saja dengan mengaplikasikan ilmu usul fikih. Dengan kata lain, tidaklah mudah menangkap pesan-pesan spiritual-religius dari nas Alquran dan Sunah tanpa menggunakan piranti yang memadai, baik aspek semantika-linguistik maupun aspek fenomenologi.

Pada dasarnya setiap orang berhak untuk berijtihad, karena ijtihad bukan monopoli seseorang atau golongan terentu. Akan tetapi, apabila tidak ada seleksi, limitasi, dan parameter yang terukur, tidak tertutup kemungkinan akan terjadi manipulasi penafsiran terhadap Alquran dan Sunah, kemudian mengklaim bahwa hanya pendapat atau penafsirannya sendiri yang paling benar. Apabila semua pihak merasa berhak untuk melakukan interpretasi menurut versi dan kepentingan masing-masing, pada akhirnya syariat tidak lagi menjadi *rahmatan li al-'alamin*, akan berubah menjadi "alat" oleh orang-orang yang tidak memiliki kompetensi untuk berijtihad. Untuk mengantisipasi hal-hal yang demikian, maka para

[14] Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, II: 11.

[15] Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruki Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 57.

[16] Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, cet. ke-4 (Mesir: al-Wafa' Manshurah, 1418 H), hlm. 716.

ulama-mujtahid membuat "rancang bangun" metodologi ijtihad sebagai "kode etik" dalam memahami Alquran dan Sunah.

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa ilmu usul fikih mulai terkodifikasi dan tersusun sistematis pada era imam mazhab, yakni pada awal-pertengahan abad ke-2 Hijriyah.[17] Latar belakang kemunculan ilmu usul fikih adalah lantaran dinamika ijtihad yang berkembang saat itu menimbulkan kegalauan lantaran kebebasan berijtihad nyaris tanpa kendali, mengiringi pesatnya perkembangan zaman dan penyebaran Islam ke wilayah-wilayah di luar Hijaz (Mekah dan Madinah).[18] Terlebih ketika persoalan-persoalan keagamaan mulai bercampur aduk dengan persoalan-persoalan politik dan pada periode Dinasti Abbasiyah dunia Islam mulai bersentuhan dengan pemikiran filsafat. Saat itu terjadi "kompetisi" ijtihad yang "tidak sehat". Masing-masing tokoh ulama menciptakan kerangka dan pola berijtihad sendiri-sendiri.

Keragaman pola pendekatan dalam berijtihad selanjutnya mengerucut pada dua aliran yang dikenal dengan kelompok *ahl al-hadits* di Hijaz dan kelompok *ahl al-ra'yi* di Irak. Di antara kedua aliran tersebut kemudian saling mencela dan saling menyalahkan. *Ahl al-ra'yi* mencela *ahl al-hadits* sebagai tidak menggunakan akal-logika secara memadai dalam berijtihad, demikian pula sebaliknya *ahl al-hadits* mencela dan menyalahkan *ahl al-ra'yi* sebagai terlalu mendewa-dewakan logika dan penalaran dalam beragama, terlalu banyak berkhayal dan berasumsi dalam berijtihad. Situasinya kemudian diperkeruh oleh para murid atau pengikut masing-masing aliran yang secara fanatik membela tokoh dan aliran yang dianutnya sehingga suasana menjadi semakin kacau.[19]

Mencermati situasi dan kondisi yang demikian mengkhawatirkan, yakni aktivitas ijtihad yang tak beraturan dan timbulnya eskalasi friksi-friksi yang "tidak bersahabat", maka Abd ar-Rahman bin Mahdi (w. 198 H), seorang ulama ahli hadis di Hijaz, merasa prihatin. Abd ar-Rahman kemudian berkirim "*risalah*" meminta kesediaan Imam al-Syafi'i untuk "turun tangan" menertibkan aktivitas ijtihad yang cenderung tak berpematang. Imam al-Syafi'i kemudian mengirimkan "*risalah*" balasan

[17] Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthi, *al-La Mazhabiyyah Akhtaru Bid'ah Tuhaddid al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 50.

[18] Muhammad al-Hudari, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Indonesia: Maktabah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1981), hlm. 220.

[19] Ali al-Subuki dan Tajuddin al-Subuki, *al-Ibhaj*, hlm. 4-5.

yang berisi uraian bagaimana seharusnya menggali makna Alquran, kriteria hadis yang dapat dijadikan hujah, menjelaskan *nasikh* dan *mansukh*, dan lain sebagainya, termasuk menjelaskan tentang ijmak. *Risalah* al-Syafi'i yang ditujukan kepada Abd al-Rahman bin Mahdi dikenal sebagai kitab *al-Risalah*.[20]

Berdasarkan kronologis yang demikian, maka dapat dikatakan bahwa kitab *al-Risalah* karya al-Syafi'i sejatinya merupakan sebuah upaya sistematisasi ijtihad dalam sebuah kerangka teoretis berikut kaidah-kaidahnya. Karenanya, wajar apabila al-Syafi'i dianggap sebagai tokoh utama yang berupaya membendung kebebasan berijtihad yang tak berpola. Artinya, al-Syafi'i telah berhasil meletakkan landasan berijtihad secara bertanggung jawab dengan tetap mengacu pada Alquran dan Sunah, tanpa meninggalkan kebebasan bernalar yang mutlak dibutuhkan dalam membaca realitas sosial.[21]

Sebagaimana telah dijelaskan, ilmu usul fikih merupakan seperangkat kaidah atau norma untuk mengintroduksi hukum-hukum syarak yang berkenaan dengan perilaku mukalaf berdasarkan dalil-dalil Alquran dan Sunah. Ilmu ini diproyeksikan sebagai kerangka metodologis dalam kajian dan pemahaman hukum Islam yang diambil dari nas Alquran dan Sunah.[22] Dapat pula dikatakan bahwa ilmu usul fikih merupakan kaidah universalnya ilmu tentang hukum Islam berdasarkan dalil-dalil terperinci yang terdapat dalam Alquran dan Sunah.[23] Artinya, ilmu usul fikih sebagai media untuk dapat mentransformasikan *maqashid al-syari'ah* dan merupakan disiplin ilmu keislaman yang memiliki peran penting dalam pembaruan hukum Islam.

Secara garis besar, ilmu usul fikih membahas mengenai teori hukum Islam, dasar-dasar pemikiran, dan kaidah-kaidah yang sangat diperlukan sebagai pijakan dasar dalam membangun sebuah formulasi hukum Islam yang muncul di tengah masyarakat. Kajian utama ilmu ini adalah tentang sumber-sumber hukum Islam yang dapat dijadikan sebagai hujah, membicarakan Alquran dan Sunah sebagai dua sumber utama hukum Islam, serta dalil-dalil lain yang bersifat subordinat dari Alquran dan Sunah.

---

[20] *Ibid*., hlm. 4-5.

[21] Al-Hudari, *Ushul*, hlm. 5.

[22] Muhammad Abu Zahrah, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (t.tp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 7.

[23] Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.), hlm. 12.

Di sinilah letak arti pentingnya ilmu usul fikih, yakni menjelaskan sumber-sumber hukum Islam serta menjembatani petunjuk-petunjuk nas dengan realitas kehidupan umat manusia. Karenanya, posisi ilmu usul fikih sangat penting dalam dunia pemikiran Islam, terutama bagi para mujtahid yang hendak meng-*istinbath*-kan hukum syarak secara benar dan bertanggung jawab. Dengan kata lain, ilmu usul fikih merupakan disiplin keilmuan yang paling kompeten dalam proses membentuk dan memberikan corak hukum Islam yang diharapkan.

Beberapa ulama yang memiliki kontribusi pemikiran dalam bidang ilmu usul fikih di antaranya Imam Abu Hanifah (w. 150 H) yang hidup dan dibesarkan di Irak, sebuah kota metropolitan pada masa itu. Ia tersekat dalam kubu *ahli ra'yu* (aliran rasionalis) dan dikenal sangat selektif dalam menetukan hadis yang dapat digunakan sebagai hujah dan sering menggunakan pendekatan analogi dalam sistem peng-*istinbaht}*-an hukumnya. Karakternya jauh berbeda secara diametral dengan Imam Malik (w. 179 H.) yang berdomisili di Madinah. Kondisi kultural penduduk Madinah memengaruhi *mindset* dan jati diri Imam Malik sebagai ahli hadis. Ia dikenal sangat terikat dengan fatwa-fatwa sahabat dan amalan-amalan penduduk Madinah yang sudah mentradisi. Imam Malik lebih mendahulukan hadis, betapapun lemahnya kualitas hadis tersebut, seperti hadis *mursal* dan hadis *munqathi*', ketimbang menggunakan penalaran analogis. Kemudian pada masa berikutnya al-Syafi'i (w. 204 H) tampil sebagai mediator kedua aliran di atas. Al-Syafi'i sangat respek terhadap penggunaan analogi dalam sistem *istinbath* hukumnya. Namun di sisi lain, ia juga tidak segan-segan mengadakan pembelaan terhadap kubu tradisionalis-ahli hadis.

Pesatnya dinamika ijtihad dan ilmu usul fikih menyebabkan lahirnya dua corak dalam proses penyusunan dan pembakuan teori ilmu usul fikih, yakni aliran *mutakallimin* dan aliran *ahnaf*. Corak pemikiran usul fikih *mutakallimin* didasarkan pada metode *istinbath* hukum yang dilakukan oleh kebanyakan ulama usul fikih. Di samping al-Syafi'i sendiri sebagai pendiri ilmu usul fikih, ikut tergabung di dalam aliran ini adalah para ulama dari Mazhab Maliki, Hanbali, Syi'ah Imamiyah, Zaidiyah, dan Abadiyah.[24]

[24] Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Fikr al-Ushul: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah* (Jeddah: Dar al-Syarq, t.t.), hlm. 446.

Dengan menggunakan kerangka berpikir induktif, aliran *mutakallimin* membangun metode berpikir rasional-sistematik sebagai parameter dalil, yang kepadanya semua produk ijtihad dapat dilandaskan.[25] Adapun corak pemikiran usul fikih *ahnaf* meletakkan dasar-dasar hukum operasional dalam dataran cabang (*furu'*) sebagai landasan operasional usul fikihnya. Pola *istinbath* hukum seperti ini banyak digunakan oleh ulama-ulama Hanafiyah, sebagaimana tercermin dalam penisbatan dan penanaman *ahnaf* bagi aliran pemikiran ini.[26]

Ilmu usul fikih mengalami transmisi keilmuan secara berkesinambungan dan perkembangannya yang lebih mapan terjadi pada rentang abad ke-5 sampai ke-6 Hijriyah, ditandai dengan lahirnya ulama-ulama usul fikih seperti Abu al-Husain al-Basri (w. 463 H), Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 487 H), Imam al-Gazali (w. 505 H), Fakhr ad-Din ar-Razi (w. 606 H), dan Saif ad-Din al-Amidi (w. 631 H). Mereka ini adalah kelompok ulama usul dari kalangan Syafi'iyyah. Muncul pula tokoh-tokoh dari kalangan Hanafiyah seperti al-Karkhi (w. 260 H), al-Jashshash (w. 370 H), al-Bazdawi (w. 483 H), dan as-Sarakhsi (w. 490 H) Sumber literatur lain menyebutkan bahwa di kalangan Mazhab Hanafi, Abu Yusuf al-Hanafi dan Muhammad bin Hasan dikabarkan telah menyusun buku tentang kaidah usul fikih. Namun, sangat disayangkan jejak sejarah karyanya tersebut tidak ditemukan.[27] Di kalangan Mazhab Syi'ah, ilmu usul fikih muncul melalui Muhammad al-Baqir, Ali bin Zain al-Abidin, dan Ja'far ash-Shadiq.[28]

Fase berikutnya adalah kegiatan penulisan *syarah* atau *mukhtashar*.[29] Contoh paling fenomenal yang berhasil menghimpun berbagai pendapat dalam satu karya adalah *Jam' al-Jawami'* yang ditulis oleh Taj l-Din 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali al-Subuki al-Syafi'i (w. 771 H) yang konon merupakan kompilasi "seratus" karya di bidang ilmu usul fikih.[30] Pada periode ini pula muncul sebuah terobosan baru dalam usul fikih, yang secara serius mengupas masalah *maqashid al-syari'ah* yang ditulis oleh Abu Ishaq al-

[25] Mustafa Sa'id al-Khin, *Dirasah Tarikhiyyah li al-Fiqh wa Ushul al-Fiqh* (Syria: al-Syirkah al-Muttahidah li at-Tauzi', t.t.), hlm. 189.

[26] *Ibid.*, hlm. 23.

[27] Al-Hudari, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 23.

[28] Abu Zahrah, *'Ilm Ushul*, hlm. 14.

[29] *Ibid.*, hlm. 14-20.

[30] Al-Banani, hlm. 25.

Syathibi (w. 790 H) dalam kitab *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*.[31] Setelah periode tersebut, kegiatan penulisan di bidang ilmu usul fikih mengalami kemunduran. Kecuali Muhibb al-Din ibn 'Abd al-Syakur (w. 1119 H), penulis *Musallam al-Tsubut*, dan Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syaukani (w. 1250 H), penulis *Irsyad al-Fuhul ila al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*. Masa-masa berikutnya tidak lagi ditemukan karya-karya bidang usul fikih yang berpengaruh luas, kecuali hanya sekadar mengulas dan memperjelas.

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa aktivitas ijtihad inheren dengan pembinaan dan pembaruan hukum Islam, dan aktivitas ijtihad memerlukan kerangka teoretis-metodologis, yakni ilmu usul fikih. Tampak adanya hubungan simbiosis-mutualis antara keduanya. Oleh karena itu, apabila ilmu usul fikih mengalami "disfungsi", akan berdampak pula pada efektivitas ijtihad dan pada gilirannya pembaruan hukum Islam akan stagnan.

Selanjutnya, ketika telah disepakati bahwa ijtihad merupakan solusi apabila muncul permasalahan-permasalahan baru, patut dipertanyakan kondisi ilmu usul fikih yang *notabene* merupakan kerangka teoretis-metodologis ijtihadnya. Disinyalir bahwa kemunduran yang dialami oleh fikih dewasa ini disebabkan oleh kurang relevannya ilmu usul fikih untuk memecahkan problem kontemporer. Alhasil, ilmu usul fikih kemudian menjadi salah satu disiplin ilmu yang mendapat kritikan.

Pada tataran empiris-praktis, ilmu usul fikih dianggap sebagai kaidah yang sudah sempurna, tanpa cacat, baku, dan tak dapat diganggu gugat. Umat Islam kemudian menabukan serta menafikan segala bentuk kritik dan karenanya kewajiban umat Islam generasi sekarang tinggal memedomaninya. Tidak adanya perubahan yang fundamental sejak ilmu ini dirintis pada abad ke-2 H hingga abad ke-12 H merupakan bukti nyata atas asumsi yang demikian.

Ilustrasi tersebut menunjukkan bahwa ilmu usul fikih yang merupakan produk intelektualitas manusia dan mestinya bersifat nisbi dan relatif telah diposisikan sebagai sesuatu yang absolut-mutlak. Apabila anomali dan mispersepsi yang demikian tidak dikritisi dan diletakkan secara proporsional pada konfigurasi dan konteks yang semestinya, maka dampaknya adalah ketidak-berdayaan ilmu usul fikih itu sendiri

[31] Al-Hudhari, *Usul al-Fiqh*, hlm. 10.

dalam merespons problem-problem hukum Islam di tengah kehidupan masyarakat yang terus berubah secara dinamis.

Ilmu usul fikih yang ada sekarang telah berusia 13 abad sejak pertama kali dimunculkan pada abad ke-2 Hijriyah. Sebagian besar ulama hingga kini juga masih mengandalkan kitab-kitab usul fikih klasik yang boleh jadi pada beberapa bagiannya sudah tidak fungsional lagi. Apabila piranti metodologinya tumpul, sekuat apapun spirit pembaruan hukum Islam dan sebesar apapun energi dicurahkan, maka semua asa akan menjadi sia-sia. Oleh karena itu, rekonstruksi dan revitalisasi ilmu usul fikih menjadi sebuah keniscayaan apabila ingin menfungsikan usul fikih sesuai dengan peruntukannya.

Memang benar bahwa kaidah-kaidah yang terdapat dalam ilmu usul fikih diintroduksi dan diinspirasi oleh *ruh al-tasyri'* yang terdapat dalam Alquran dan Sunah. Namun demikian, tidak serta-merta sifat sakral yang terdapat pada Alquran dan Sunah terus melekat pada ilmu usul fikih. Apalagi jika disadari bahwa tingkat kebenaran setiap ilmu itu bersifat nisbi dan relatif, tidak bisa dipandang sebagai sesuatu yang sudah final dan kebal untuk dikritisi.

Kritik, menurut Ali Harb, harus dipandang sebagai *power* sekaligus merupakan cermin kebebasan berpikir. Sebuah kritik pada dasarnya merupakan kritik terhadap subjek, pemikiran, rasio, dan kesadaran untuk mensistematisasi, merekonstruksi, dan merevisi pandangan manusia dengan mendeskripsikan nilai-nilai yang muncul dari kesadaran dirinya.[32] Lebih lanjut Ali Harb menyatakan bahwa kritik yang baik bukanlah kritik yang selalu sejalan dengan objek yang dikritisi, melainkan yang berani mengambil kesimpulan berbeda dengannya. Oleh karena itu, sebuah teks harus terbuka untuk dikritisi guna mendorong kreativitas dan kemampuan berpikir. Sebaliknya, sebuah teks yang tertutup untuk dikritisi berarti tidak mendorong kemampuan berpikir dan jika ini yang terjadi, maka nas yang ditulis itu tidak akan banyak berfungsi.[33]

Dalam konteks ini patut dicermati alur pikir Muhammad Said al-Asymawi untuk membedakan antara agama (*al-din* = Islam) dan pemikiran keagamaan (*al-fikr al-dini* = Islamologi).[34] Agama Islam adalah

[32] Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, terj. Umar Bukhary dan Ghazi Mubarak, cet. ke-1 (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 335.

[33] *Ibid*., hlm. 347.

[34] Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariah*, terj. Luthfi Thomafi, cet. ke-1

kumpulan dasar-dasar yang dibawa oleh Nabi atau Rasul, sedangkan pemikiran kegamaan atau Islamologi adalah metode-metode historis-empiris untuk memahami dasar-dasar agama serta teknis penerapannya. Setiap pemahaman atas nas-nas keagamaan dan setiap interpretasi atasnya setelah Nabi saw. wafat merupakan pemikiran keagamaan. Karenanya, produk pemahaman atau interpretasi terhadap nas agama terkadang cocok dengan inti agama dan terkadang tidak.

Agama adalah kumpulan dasar-dasar keagamaan yang dibawa oleh Nabi atau Rasul, sedangkan pemikiran keagamaan adalah produk penalaran atas nas keagamaan serta strategi penerapannya. Pemikiran keagamaan ini bukan merupakan agama, melainkan pemikiran yang berporos pada agama. Pemikiran tidak mungkin melulu agama *an sich* selama dasar yang melingkupinya adalah perbedaan lingkungan, perselisihan mazhab, pola ijtihad, tafsir, dan kepercayaan-kepercayaan umum. Oleh karena itu, mustahil memosisikan pemikiran ini menjadi benar selamanya. Pemikiran mungkin saja membawa kebenaran dan kesalahan sekaligus sebagaimana pendapat seorang manusia.[35]

Paparan di atas mempertegas bahwa setiap ilmu, termasuk ilmu usul fikih, harus dilihat sebagai bagian tak terpisahkan dari proses pengembangan daya nalar dan kreativitas umat Islam pada masa tertentu. Suatu ilmu bisa saja mampu memberikan solusi berbagai permasalahan hukum Islam pada suatu masa, tetapi bisa jadi kurang tepat lagi bila diterapkan pada masa yang lain. Hal yang demikian wajar terjadi, karena ilmu usul fikih disusun dalam kondisi historis dan dipengaruhi oleh watak problematika hukum Islam pada masanya. Kini banyak aspek kehidupan yang telah berkembang dan melahirkan masalah-masalah baru yang belum disinggung oleh hukum Islam produk abad pertengahan. Selain itu, interaksi-interaksi sosial telah berganti dan pada saat yang sama ilmu pengeta-huan mengalami perkembangan pesat.

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, guna meyakinkan bahwa *review* ataupun rekonstruksi ilmu usul fikih itu bukanlah sesuatu yang "tabu", perlu ditelisik dinamika dan perkembangan ilmu usul fikih dari waktu ke waktu. Imam al-Syafi'i, yang dikatagorikan sebagai peletak batu pertama dalam sejarah usul fikih, menulis tentang usul fikih dengan sistematika yang masih sederhana, namun muatannya sangat padat dan berbobot. Selanjutnya, kitab

(Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 43-44.

[35] *Ibid*., hlm. 43.

ar-Risalah yang masih sederhana tersebut dikembangkan oleh ulama Syafi'yah generasi berikutnya, seperti Imam al-Haramain al-Juwaini (478 H), Imam al-Gazali (505 H), Imam Fakhr al-Razi (606 H), serta dikembangkan lagi oleh Imam al-Qarafi (687 H) dari ulama Malikiyah.

Di sisi lain, para ulama Hanafiyah seperti Abu Mansur al-Maturidi (333 H), Abu Hasan al-Karkhi (340 H), Abu Bakr al-Jashshash, ad-Dabbusi (430 H), al-Bazdawi, as-Sarakhsi (483 H), dan al-Nasafi (710 H) telah menyusun kitab-kitab usul fikih dengan metodologi tersendiri. Di samping itu, terdapat pula beberapa ulama kontemporer yang menulis kitab usul fikih dengan cara menggabungkan dua metodologi di atas, seperti al-Qarafi, al-Subuki, Ibnu Qayyim (751 H), al-Syathibi, asy-Syaukani, dan lain sebagainya.

Semenjak dirancang sebagai kerangka teoretis yang sistematis, ilmu usul fikih telah mengalami perubahan demi perubahan secara evolutif. Sebagai contoh, al-Baqillani mengintegrasikan ilmu kalam kedalam ilmu usul fikih, sedangkan al-Gazali dalam kitab *Tahafut al-Falasifah* memasukkah ilmu mantiq sebagai bagian dalam pembahasan usul fikih. Pembaruan juga telah dilakukan oleh al-Syathibi dalam kitab *al-Muwafaqat* dengan kajian *maqashid al-syari'ah*,[36] tidak hanya terpaku pada pemahaman literal nas. Kehadiran al-Syathibi seakan ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna dalam memahami perintah Allah swt. Di kemudian hari embrio, pemikiran yang dibawa al-Syathibi direvitalisasi oleh para ulama pembaru usul fikih, seperti Muhammad Abduh (w. 1905), Rasyid Rida (w. 1935), Abdul Wahhab Khallaf (w. 1956), 'Allal al-Fasi (w. 1973), dan Hasan Turabi.

Imam al-Syathibi di dalam kitab *al-Muwafaqat* menyatakan bahwa apabila materi yang tertulis di dalam usul fikih tidak bisa dijadikan sandaran di dalam masalah-masalah fikih atau adab-adab Islam, atau tidak bisa menopang keduanya, maka penyebutannya di dalam usul fikih hanya sia-sia belaka.[37] Begitu juga al-Isnawi (772 H) pernah menyatakan bahwa sebagian masalah yang berhubungan dengan bahasa sebenarnya kurang tepat jika diletakkan pada pembahasan usul fikih, bahkan permasalahan tersebut hanya akan menambah rumit pembahasan di dalam ilmu usul fikih. Ibnu Rusyd (595 H) di dalam kitab *Mukhtashar Mustashfa* juga mengungkapkan hal yang sama.

[36] Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1976), II: 17.
[37] Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, I: 42.

Kemudian pada abad ke-15 H sampai sekarang ini, bermunculan kitab-kitab usul fikih yang sistematika pembahasannya menggunakan pola pendekatan baru dan model studi komparatif (*muqaranah*) guna mempermudah dalam memahami Alquran dan atau Sunah. Sudah barang tentu pembaruan ilmu usul fikih akan terus berjalan seiring dengan dinamika sains dan peradaban umat manusia. Kitab-kitab usul yang telah ditulis oleh para ulama terdahulu tidak boleh dipandang sebagai ilmu yang tidak meninggalkan satu celah sedikit pun. Meski demikian, sangat tidak arif terlalu meremehkan karya-karya para ulama pendahulu tersebut.

Fakta historis tersebut di atas dengan jelas menunjukkan bahwasanya selalu terjadi perubahan demi perubahan dalam ilmu usul, baik dari segi metode penulisan maupun dari segi materi pembahasannya. Oleh karena itu, langkah terpenting yang harus dilakukan apabila hendak melakukan pembaruan hukum Islam, di antaranya adalah dengan me-*review* keberadaan aspek metodologi *istinbath* hukum ini. Sebab, tidak tertutup kemungkinan usul fikih-lah yang menjadi kendalanya, dikarenakan ilmu ini tidak cukup lagi menjelaskan dan menyelesaikan kompleksitas permasalahan hukum Islam yang muncul. Ilmu usul fikih klasik yang pada masa lalu terbukti mampu berperan dalam membangun hukum Islam, tetapi sekarang sebagiannya telah kehilangan relevansinya. Ada beberapa bagian dari disiplin ilmu usul fikih ditengarai tidak cakap untuk menjalankan fungsinya, di antaranya adalah tentang teori ijmak.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diambil sebuah konklusi bahwa pendapat yang mengatakan ilmu usul fikih itu telah baku, final, dan tidak dapat diganggu gugat lagi, jelas tidak tepat. Hanya saja, kritisi, *review*, atau apapun istilah yang digunakan bagi upaya pembaruan ilmu usul fikih harus tetap berpijak pada landasan epistemologi Islam yang sudah menjadi kesepakatan umat sepanjang sejarah, yaitu Alquran dan Sunah. Mendasarkan epistemologi usul fikih pada Alquran dan Sunah merupakan sebuah keniscayaan untuk menjaga orisinalitas sekaligus objektivitas hukum Islam.

Sebagai sebuah produk pemikiran Islam (islamologi), maka ilmu usul fikih dengan demikian bersifat dinamis sekaligus nisbi dan tidak tabu untuk dikritisi, bahkan kritisi yang mengiringi dinamika usul fikih itu sejatinya merupakan sesuatu yang niscaya. Namun demikian, semangat mengkritisi ilmu usul fikih tidak boleh latah dan berlebihan. Sebab, jika hal itu terjadi, maka akan ber-implikasi pada pengabaian karya ilmiah ulama klasik yang sangat bernilai.

Ijmak yang merupakan terma kajian ilmu usul fikih dengan demikian juga menempati posisi yang sama, bahwa tidak kebal kritik, tidak tabu, boleh dan bahkan seharusnya selalu dikritisi untuk disesuaikan dengan situasi dan kondisi umat Islam. Untuk hal tersebut, akan penulis paparkan pada sub bab berikut ini.

B. Ontologi Ijmak: Melacak Paradigma Ijmak Klasik

Guna memperoleh wawasan yang komprehensif tentang paradigma ijmak klasik serta untuk mengetahui hakikat ijmak secara utuh, diperlukan telaah dari aspek ontologi, aspek epistemologi, dan aspek aksiologi, karena antara ketiga aspek ini akan saling kait-mengait. Untuk aspek pertama, secara ontologis pertanyaan yang pertama kali muncul terkait dengan istilah ijmak ialah "apakah ijmak itu?". Untuk itu, terlebih dahulu akan diuraikan pengertian ijmak menurut semantika kebahasaan dan menurut pengertian terminologisnya. Dari telaah ini kelak diharapkan akan terungkap pengertian dan hakikat ijmak yang sebenarnya.

1. Definisi Operasional Ijmak

Istilah ijmak bagi umat Islam pada umumnya dan fukaha pada khususnya sudah sangat familier, apalagi kata ijmak sesungguhnya telah dikenal di dunia Arab jauh sebelum Islam datang.[38] Dalam literatur Islam abad ke-1 dan ke-2 Hijriyah, istilah ijmak juga sudah sering muncul, namun digunakan dalam pengertian non-teknis.[39] Istilah ijmak mulai mengkristal dalam artian teknis-metodologis bersamaan dengan munculnya perbedaan-perbedaan pemikiran dalam Islam yang semakin tajam. Memang timbulnya ijmak (kesepakatan) adalah karena berawal dari adanya perbedaan (*ikhtilaf*), sehingga orang sering mengatakan bahwa antara ijmak dan *ikhtilaf* sama tuanya.

Secara etimologis, ijmak merupakan derivasi dari *ajma'a* (أجمع) yang dapat berarti "mengumpulkan, menyatukan, menghimpun, berkumpul, bersatu, berhimpun, atau menarik bersama".[40] Menurut Abu Luwis Ma'luf, ijmak memiliki arti "kehendak" dan "kesepakatan" (*al-'azm - al-ittifaq*).[41]Perbedaannya, "kehendak" dapat terlahir

[38] Ahmad Hasan, *Ijmak*, terj. Rahmani Astuti, cet. ke-1 (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 9.
[39] *Ibid*., hlm. 9.
[40] Ibnu Mansur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar Beirut, 1956), VIII: 53.
[41] Abu Luwis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, cet. Ke-29 (Beirut: Dar al-Masyriq,

dari satu orang, sedangkan "kesepakatan" memerlukan keterlibatan dua orang atau lebih. Oleh karena itu, dalam konteks disertasi ini, kata ijmak akan lebih tepat jika dimaknai sebagai "kesepakatan". Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* disebutkan bahwa kata ijmak memiliki pengertian "kesesuaian pendapat (kata sepakat) dari para ulama mengenai suatu hal atau peristiwa".[42]

Contoh penggunaan kata ijmak dengan pengertian "kesepakatan", dalam ungkapan bahasa Arab dikatakan أجمع القوم على كذا, jika kaum itu telah menyepakatinya atas yang demikian. Adapun contoh penggunaan kata ijmak dalam arti "kehendak", dalam Q.S. Yunus [10]: 71 Allah swt. berfirman:

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ

Maka, bulatkanlah kehendakmu (dalam menyelesaikan) urusanmu. (Q.S. Yunus [10]: 71)

Rasulullah saw. pernah bersabda:

لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل.[43]

Tidak sah puasa orang yang tidak menyengaja berpuasa sejak malam.

Lazimnya suatu takrif atau definisi akan muncul setelah ilmu terkait tersusun secara sistematis dan mapan. Penulis akan mencoba merunut bagaimana persepsi para ulama terhadap ijmak dari waktu ke waktu seiring dengan dinamika ilmu usul fikih itu sendiri.

Al-Syafi'i (w. 204 H) yang tercatat sebagai ulama pertama penyusun ilmu usul fikih tidak memaparkan definisi ijmak, namun mengakui eksistensi ijmak sebagai hujah. Untuk ini, al-Syafi'i menyatakan, "Saya menerima kehujahan ijmak umat Islam yang di dalamnya tidak ada perselisihan di antara mereka karena mereka tidak akan sepakat atau berbeda pendapat kecuali atas dasar kebenaran. Seseorang tidak diperkenankan menyatakan pendapat

1987), hlm. 101.

[42] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, cet. ke-1 (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm. 367.

[43] Abd al-Rahman al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, (Bandung: Dahlan, t.t.), II: 36.

hukum (membolehkan, melarang, atau menetapkan hak seseorang) kecuali memiliki dasar nas dari Alquran dan atau Sunah."[44]

Berdasarkan penjelasan tersebut, dan dari beberapa pernyataan al-Syafi'i dalam kitab *a-Risalah*[45] dan kitab *Jima' al-'Ilm*,[46] dapat diketahui persepsi al-Syafi'i tentang hakikat ijmak, bahwa ijmak merupakan kesepakatan bulat seluruh umat Islam dalam masalah-masalah yang diketahui dengan jelas dan pasti (*'ulima min ad-din bi al-dharurah*) seperti dalam masalah wajib salat lima kali, wajib zakat fitrah, wajib haji bagi yang mampu, dan lain sebagainya, serta secara implisit menolak ijmak ulama yang tidak didukung nas syarak.

Hanya saja ketika berbicara tentang kemungkinan terwujudnya ijmak pada tataran praktis, menurut al-Syafi'i akan menemui beberapa kendala.[47] Di antara-nya adalah bahwa untuk mengetahui keberadaan dan pendapat para mujtahid yang tersebar di berbagai daerah yang berjauhan sangatlah sulit. Di samping itu, tidak ada kriteria yang disepakati tentang siapa yang memiliki kecakapan sebagai mujtahid. Kendala juga akan ditemui ketika menyangkut masalah-masalah yang dasar hukumnya *zhanni*, di mana dalam hal yang demikian selalu terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama. Demikian pula halnya, untuk menelusuri validitas informasi telah terjadinya ijmak di kalangan ulama juga mustahil.[48] Jika demikian halnya, maka

---

[44] Redaksional pernyataan al-Syafi'i adalah sebagai berikut.

قَبِلْت ما أَجْمَعَ عليه الْمُسْلِمُونَ فلم يَخْتَلِفُوا فيه وَعَلِمْت ما ذَكَرْت من أَنَّهُمْ لَا يَجْتَمِعُونَ وَلَا يَخْتَلِفُونَ إلَّا على حَق ليس لي وَلَا لِعَالِمٍ أَنْ يَقُولَ في إبَاحَةِ شَيْءٍ وَلَا حَظْرِهِ وَلَا أَخْذِ شَيْءٍ من أَحَدٍ وَلَا إعْطَائِهِ إلَّا أَنْ يَجِدَ ذلك نَصًّا في كِتَابِ اللَّهِ أو سُنَّةٍ.

Lihat Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, cet. ke-2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), VII: 276.

[45] Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, ditahqiq oleh Ahmad Syakir, cet. ke-1 (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996), hlm. 472.

[46] Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Jima' al-'Ilm*, cet. ke-2 (Madinah: Dar al-Atsar, 2002), hlm. 22.

[47] Dalam kitab *al-Risalah*, al-Syafi'i menyatakan,

قلت إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة وأبدان قوم متفرقين وقد وجدت الابدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والاتقياء والفجار فلم يكن في لزوم الابدان معنى لانه لا يمكن ولان اجتماع الابدان لا يصنع شيئا.

Lihat al-Syafi'i, *lr-Risalah*, 475.

[48] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Mesir: Maktabah al-Mishriyyah, t.t.), I: 30. Al-Juwaini, *al-Burhan*, hlm. 431; Abu Zahrah, *'Ilm Ushul*, hlm. 200.

dapat dikatakan bahwa pada akhirnya pendapat al-Syafi'i dalam hal ini mirip dengan pendapat Ahmad bin Hanbal yang menyatakan, barang siapa yang mengklaim telah terjadi ijmak, berarti dia telah berdusta.[49]

Pendapat orisinal Imam Malik (w. 179 H) mengenai masalah ijmak sulit dilacak, kecuali dari beberapa informasi yang disampaikan oleh para pengikutnya. Pada awalnya ulama Malikiyah menggunakan ijmak dalam konteks periwayatan dan pengawalan hadis yang dianggap sahih. Oleh karena itu, Imam Malik yang berdomisili di Madinah serta ulama Malikiyah pada umumnya mengakui validitas ijmak penduduk Madinah karena para sahabat Madinah mendominasi periwayatan hadis.[50] Sebagaimana dimaklumi, Madinah merupakan tempat berdomisilinya para sahabat besar yang menerima hadis secara langsung dari Nabi saw. Dengan demikian, maka dapat dimaklumi apabila Imam Malik dan ulama Malikiyah sangat memegang tegung ijmak ulama Madinah.[51]

Menurut sebagian ulama usul, pendapat ini sejatinya bukan karena lokalitas (Madinah)nya, tetapi karena totalitasnya, di mana pada periode tersebut para sahabat belum banyak yang keluar dari Madinah.[52] Oleh karena itu, tidak lebih dari 48 masalah fikih yang diakui oleh Imam Malik dalam *al-Muwaththa*' sebagai ijmak ulama Madinah periode sahabat dan tabi'in, sedangkan untuk periode sesudahnya, Imam Malik tidak mengakuinya.[53] Akan tetapi, hal ini dibantah oleh al-Qarafi dan Ibnu al-Hajib bahwa kehujahan ijmak Madinah adalah karena didasarkan pada kualitas dalil yang kuat.[54] Artinya, pengkuna ijmak Madinah adalah bukan karena totalitasnya, melainkan karena kualitas dan lokalitasnya.

---

[49] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, I: 30; Muhammad al-Hudari, *Tarikh al-Tasyri'*, hlm. 208.

[50] Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma' fi al-Syari'at al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 69.

[51] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, cet. ke-16 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/ 1430 H), I: 466-467; Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), I: 112-114.

[52] Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 71; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 482.

[53] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 482.

[54] *Ibid.*, hlm. 483.

Paparan di atas menunjukkan adanya persamaan dan perbedaan persepsi tentang ijmak antara al-Syafi'i dengan Imam Malik. Kedua ulama tersebut sama-sama mengakui kehujahan ijmak. Adapun perbedaannya, menurut al-Syafi'i, ijmak bersifat global dan universal (kesepakatan total seluruh mujtahid), harus didukung nas syarak, mengunci ijmak pada masalah-masalah yang *'ulima min al-din bi al-dharurah*, dan secara implisit menolak terwujudnya ijmak pascasahabat. Sementara, Imam Malik dapat mererima kehujahan ijmak lokal, sepanjang memiliki kualitas baik dari aspek dukungan dalil nas ataupun para mujtahidnya.

Ulama usul fikih berikutnya, Abu Bakr Ahmad al-Jashshash (w. 370 H), dalam kitab *al-Fushul fi al-Ushul*, juga tidak mengemukakan definisi ijmak. Sama halnya dengan al-Syafi'i, al-Jashshash menyebutkan dua kategori ijmak, yaitu: (a) ijmak umat Islam di mana seluruh umat Islam harus sepakat atasnya, tidak boleh ada yang berbeda pendapatnya; dan (b) ijmak ulama di mana hanya ulama yang memiliki kemampuan spesifik saja yang berkompeten, yakni dalam masalah-masalah yang memerlukan proses penalaran untuk memahaminya, seperti masalah objek zakat *mal*. Berbeda dengan al-Syafi'i, al-Jashshash tidak mensyaratkan ijmak total, hanya mensyaratkan terpublikasikannya masalah yang diijmakkan di masyarakat.[55]

Tampaknya pendapat al-Jashshash tidak jauh berbeda dengan pendapat al-Syafi'i. Kedua tokoh tersebut mengemukakan tiga unsur ijmak, yaitu masalah otoritas atau kehujahan ijmak, masalah orang yang memiliki kompetensi untuk berijmak, dan masalah objek ijmak. Menurut kedua tokoh tersebut, ijmak memiliki nilai kehujahan atau dalil dalam menentukan hukum Islam. Perbedaannya, al-Syafi'i mensyaratkan totalitas kesepakatan umat Islam yang direpresentasikan oleh para ulama, sedangkan al-Jashshash tidak mensyaratkan yang demikian. Mengenai objek ijmak, menurut keduanya, ruang lingkupnya dibatasi pada hukum syarak saja.

Dalam kitab *al-Muhalla*, Ibnu Hazm (w. 456 H) menjelaskan bahwa ijmak haruslah merupakan kesepakatan seluruh umat Islam, dan bahwa ijmak yang benar harus didukung oleh nas Alquran dan

[55] Ahmad bin 'Ali al-Jashshash, *al-Fushul fi al-Ushul* (Kuwait: Mauqi' al-Islam, 1985), VII: 220.

atau Sunah yang diriwayatkan secara *mutawatir*, *muttashil*, dan diterima dari Nabi saw. Masalah-masalah yang memenuhi kriteria tersebut dikenal dengan istilah *'ulima min al-din bi al-dharurah*, yaitu masalah-masalah yang diketahui secara jelas dan pasti. Dengan demikian, ijmak menurut Ibnu Hazm merupakan kesepakatan total seluruh ulama Islam dan menolak ijmak generasi pascasahabat, karena hanya pada generasi sahabat saja ijmak total dapat dicapai.[56]

Teori ijmak yang cukup liberal dikemukakan oleh al-Basri (w. 463) yang menyebutkan bahwa ijmak ialah kesepakatan sekelompok umat mengenai suatu masalah tertentu, baik melalui perkataan, perbuatan, maupun sikap.[57] Dengan deskripsi ijmak yang demikian, maka dapat diketahui bahwa terkait objek ijmak, tidak ada klasifikasi keagamaan atau keduniaan dan al-Basri dapat menerima keabsahan ijmak *sukuti*.

Al-Sarakhsi (w. 483 H) juga tidak mengemukakan konsep ijmak secara definitif. Hal baru yang dikemukakan oleh as-Sarakhsi adalah bahwa kehujahan ijmak itu bukan karena total atau tidaknya kesepakatan mujtahid, melainkan karena "penghormatan" kepada umat dalam kehidupan beragama. Mengenai standar orang yang dinggap cakap dalam proses berijmak, menurut as-Sarakhsi adalah orang yang memiliki ilmu yang mendalam, mampu berijtihad, dan tidak memiliki cacat moral, di samping syarat "kurun waktu" bahwa ijmak itu bukan menjadi monopoli generasi tertentu saja.[58]

Adapun al-Gazali (w. 505 H) mendeskripsikan ijmak sebagai kesepakatan secara lisan atau secara langsung (*sharih*) dari umat Islam pada suatu generasi dalam masalah-masalah keagamaan, baik ijmak itu disandarkan pada nas syarak maupun pada hasil ijtihad. Berdasarkan penjelasan tersebut, tersirat bahwa al-Gazali menolak ijmak secara diam-diam (*sukuti*) karena sikap orang yang diam itu mengandung keraguan. Al-Gazali juga menyatakan bahwa di Madinah tidak pernah terjadi ijmak total, baik sebelum maupun

---

[56] Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, ed. Ahmad Muhammad Syakir (Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah al-'Arabiyyah, 1967), I: 70 dan 336.

[57] Menurut al-Basri, ijmak adalah:

الإجماع هو الإ تفا ق من جماعة على أمر من الأمور إما فعل أو ترك.

Abu al-Hasan al-Basri, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-'Ilmiyyah, 1403 H), II: 3.

[58] Abu Bakr al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H), I: 295-311.

sesudah Nabi saw. hijrah, karena di antara mereka selalu ada yang sedang berperang, berkelana, atau menetap di luar Madinah.[59]

Al-Syathibi (w. 790 H) tidak banyak membicarakan teori ijmak, ia hanya menekankan bahwa ijmak telah mendapatkan justifikasi dari syarak berdasarkan kolektivitas dalil-dalil yang bersumber dari objek dan pendekatan yang berbeda-beda, baik dari Alquran, Sunah, maupun dalil akal.[60] Al-Amidi (w. 931 H) berpendapat bahwa ijmak ialah kesepakatan *ahl al-hill wa al-'aqd* dari umat Muhammad pada suatu generasi tertentu atas hukum setiap kejadian, tidak klasifikasi tentang objek ijmak, tidak terbatas pada masalah keagamaan saja.[61] Menurut al-Amidi, kata *ittifaq* mencakup perkataan dan perbuatan atau sikap sehingga dapat saja kesepakatan terjadi melalui pernyataan secara terang-terangan (*sharih*) atau secara diam-diam (*sukuti*).[62]

Menurut al-Syaukani (w. 1250 H), ijmak adalah kesepakatan para mujtahid umat Muhammad setelah Nabi saw. wafat pada masa tertentu atas suatu masalah, baik masalah keagamaan maupun duniawi.[63] Para ulama yang datang terkemudian tidak membawa perubahan berarti dalam pendefinisian ijmak, sampai dengan munculnya kritik dan gugatan atas teori ijmak ulama klasik oleh tokoh-tokoh pembaru hukum Islam.

Berdasarkan paparan di atas, dapat diketahui bahwa definisi tentang ijmak yang dikemukakan oleh para ulama bereda-beda. Hal ini menunjukkan keragaman teori serta persepsi ijmak di antara para ulama karena perbedaan definisi merupakan akibat logis dari persoalan persepsi tentang ijmak.

---

[59] Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), I: 148-151.

[60] Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, I: 11-12.

[61] Menurut al-Amidi, ijmak adalah:

الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع.

Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Mesir: Mu'assasah al-Halabi, 1967), I: 254.

[62] *Ibid*., hlm. 336-338.

[63] Menurut al-Syaukani, ijmak adalah :

اتفاق مجتهدي أمة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور.

Al-Syaukani, *Irsyad*, hlm. 194.

2. Ijmak Total dan Ijmak Mayoritas

Setelah memaparkan beberapa definisi dan penjelasan ijmak yang dikemukakan oleh para ulama di atas dengan redaksi dan istilah yang berbeda-beda, kiranya dapat dirangkum bahwa pengertian ijmak menurut jumhur ulama adalah kesepakatan para mujtahid umat Nabi Muhammad saw. berkenaan hukum suatu kejadian pada kurun waktu tertentu setelah Nabi saw. wafat.[64]

Berdasarkan pengertian ijmak sebagaimana dikemukakan di atas, kiranya dapat diambil suatu konklusi bahwasanya untuk terwujudnya suatu ijmak, *ittifaq* merupakan kata kunci (*keyword)* dalam definisi ataupun penggambaran ijmak dan karenanya kata "*ittifaq*" selalu disebutkan pada setiap difinisi atau penjelasan tentang ijmak. Hal yang demikian sangatlah wajar, sebab secara etimologis, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, ijmak memang mengandung arti "kesepakatan", di mana pendapat tiap-tiap orang seirama dan senada, seia dan sekata. Oleh karena itu, hampir tidak ada seorang ulama pun yang mendefinisikan ijmak tanpa menyebutkan kata ini.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka untuk terealisasinya suatu kesepakatan, menurut ulama klasik harus ada empat syarat, yaitu: (a) harus ada sejumlah ulama mujtahid, sebab pendapat seorang mujtahid saja tidak dapat dikatakan kesepakatan; (b) pendapat yang muncul haruslah global dan total, sebab jika bersifat lokal dan ada yang tidak sependapat berarti tidak ada kesepakatan; (c) pendapat itu tidak ada yang menentang, sebab jika ada orang yang menentang berarti tidak tercapai kesepakatan; (d) seluruh mujtahid haruslah diketahui menyatakan pendapatnya secara terang-terangan, tidak secara diam-diam (*sukuti*).[65]

Paparan tentang persyaratan untuk terjadinya ijmak di atas menunjukkan bahwa mayoritas ulama usul fikih klasik mempersepsikan ijmak sebagai kesepakatan seluruh mujtahd. Paradigma ijmak yang demikian meniscayakan kesepakatan total seluruh mujtahid, sehingga apabila ada seorang mujtahid lain tidak sependapat, maka ijmaknya menjadi tidak sah dan bahwa kesepakatan

[64] Sa'di Abu Habib, *Ensiklopedi*, hlm. xxxiv.

[65] Zakariya al-Sibri, *Mashadir al-Ahkam al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Ittihad al-'Arabi, 1975), hlm. 65. Khallaf, hlm. 45-46; Wahbah, I: 512-513.

mayoritas saja bukanlah ijmak.[66]

Alasan yang dikemukakan oleh jumhur ulama untuk mendukung pendapat bahwa keabsahan ijmak itu harus total adalah sebagai berikut.

a. Kata "*al-mujtahidun*" atau "*al-mukallafin*" dalam definisi ijmak merupakan bentuk kalimat *ma'rifat* yang secara semantik berarti menunjukkan kepada sifat general, sehingga kata tersebut harus digeneralisasikan kepada seluruh mujtahid, bukan sebagiannya.

b. Kehujahan ijmak didasarkan pada spirit untuk membela "umat", dan kata "*al-ummah*" meliputi seluruh umat Islam yang ada, tetapi terkadang juga berarti mayoritas. Namun, membawa kata umat pada pengertian total akan berdampak adanya kepastian (*qath'i*), sedangkan membawa pada pengertian "mayoritas", maka kualitas ijmak menjadi tidak *qath'i*.

c. Pada masa sahabat sering terjadi kesepakatan mayoritas, tetapi kesepakatan mayoritas tersebut tidak menghalangi sebagian sahabat yang lain untuk berbeda pendapat serta mengamalkannya. Di antaranya adalah kesepakatan para sahabat untuk menolak memerangi pembangkang pembayar zakat, berbeda dengan pendapat Abu Bakr; pendapat kebanyakan sahabat tentang masalah *'aul*, nikah *mut'ah*, dan riba *fadhl*, berbeda dengan pendapat Ibnu Abbas. Ini mengandung pengertian bahwa kesepakatan mayoritas bukanlah ijmak dan karenanya tidak mengikat atau tidak wajib diikuti oleh umat Islam.[67]

d. Kata "*jama'ah*" wajib diartikan sebagai keseluruhan/total, karena keberadaan umat dalam konteks tersebut *qath'iyyah* (berfungsi memastikan). Karenanya, "*sawad al-a'zham*" harus diartikan seluruh penduduk yang ada saat itu, sebab tidak ada yang lebih besar dari "keseluruhan" yang berarti tidak meniscayakan adanya pihak yang berbeda pendapat terhadap "*sawad al-a'zham*". Bahkan, ia menjadi hujah bagi generasi sesudahnya.[68]

---

[66] Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 49; Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 201.

[67] Contoh kasus, Ibnu Umar dan Abu Hurairah berbeda pendapatnya dengan sahabat-sahabat yang lain tentang kebolehan tetap berpuasa bagi musafir. Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 64; Abd al-Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), II: 264.

[68] Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 71.

Mencermati paradigma ijmak total sebagaimana dikemukakan di atas, muncul pertanyaan, apakah paradigma ijmak total yang demikian itu cukup rasional dan realistis. Oleh karena itu, paradigma ijmak total mendapat kritikan dari sebagian ulama lain yang berpendapat bahwa ijmak mayoritas ulama dalam arti bukan ijmak total adalah sah. Bahkan, menurut kelompok ini, konsep ijmak yang demikianlah yang sebenarnya terjadi dalam realitas. Alasan yang mereka kemukakan di antaranya sebagai berikut.

a. Kata "*al-ummah*" yang terdapat dalam definisi ijmak harus dibawa pada pengertian mayoritas agar selaras dengan maksud beberapa hadis Nabi saw. berikut ini.

1. إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم.[69]

   Sesungguhnya umatku tidak akan menyepakati kesesatan. Maka, apabila kamu sekalian menyaksikan perselisihan, ikutilah kelompok yang lebih besar.

2. عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد.[70]

   Ikutilah oleh kamu sekalian kelompok orang banyak dan jauhilah perpecahan, karena setan menyertai orang yang sendirian dan setan itu akan menjauh dari dua orang.

3. يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار. (رواه الترمذي)[71]

   Pertolongan Allah akan menyertai orang banyak, dan barang siapa menyimpang, ia akan menyimpang ke neraka.

   Beberapa hadis tersebut di atas jelas bahwa Nabi saw. menghendaki agar umat Islam mengikuti kelompok mayoritas, menjauhi perpecahan, dan menghindari pendapat yang sumbang. Berdasarkan argumentasi hadis-hadis tersebut, maka menurut Muhammad Fuad Abd al-Baqi, ijmak mayoritas mujtahid adalah sah sebagai hujah.

---

[69] Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), II: 1.303.

[70] Abu Isa al-Turmudzi, *al-Jami' as-Shahih Sunan al-Turmudzi* (Beirut: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), IV: 465.

[71] *Ibid*., hlm. 466.

b. Penetapan Abu Bakar sebagai khalifah adalah berdasarkan kesepakatan (ijmak) mayoritas, dikarenakan ada Ali bin Abi Thalib dan Sa'd bin Ubadah yang tidak sependapat. Seandainya ijmak mayoritas tidak bisa dijadikan hujah, maka kepemimpinan Abu Bakar tidak sah.

c. Berdasarkan logika, bahwa jumlah yang banyak dapat digunakan untuk mentarjih hadis, sehingga dengan demikian juga dapat digunakan untuk mentarjih ijtihad ke derajat ijmak. Kualitas berita yang disampaikan oleh orang banyak dapat mendatangkan keyakinan, sehingga dalam masalah ijtihad dan ijmak pun dapat mendatangkan keyakinan, sehingga ijmak mayoritas adalah sah sebagai hujah.[72]

Teori ijmak total tentu akan berimplikasi pada ketertutupan pintu ijmak setelah masa sahabat, sebab jumlah umat Islam sudah sangat banyak dan tersebar di pelbagai daerah. Kondisi umat Islam dan mujtahid yang demikian tidak mudah untuk menghasilkan kesepakatan bulat atas suatu persoalan hukum. Di samping itu, konsep ijmak total juga akan mengakibatkan ijmak berada pada posisi yang statis. Padahal, ijmak telah dianggap oleh mayoritas ulama sebagai salah satu sumber hukum Islam yang seharusnya bersifat dinamis dan produktif, menghasilkan ketetapan-ketetapan hukum yang tidak ditemukan baik dalam Alquran maupun Sunah.

Paradigma ijmak total dengan sendirinya juga menafikan eksistensi ijmak lokal dan atau ijmak regional. Padahal, sejumlah sumber literatur meriwayatkan bahwa kalangan ulama Malikiyah mengakui kehujahan ijmak penduduk Madinah, karena ulama Madinah adalah orang-orang yang paling mengetahui dan paling memahami Sunah serta amaliah Nabi, dan mereka meneladaninya secara terus-menerus.[73]Demikian pula halnya sebagian ulama mengakui ijmak peduduk Mekah, Basrah, dan Kufah. Pendapat yang demikian dikarenakan kota-kota tersebut merupakan sentra berdomisilinya para sahabat. Walaupun pendapat yang demikian ada yang membantahnya, bahwa pendapat yang demikian adalah bukan karena lokalitasnya, tetapi karena totalitasnya, yakni hanya berlaku

[72] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 497-498; Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 65-66.
[73] Al-Bajiqani, *al-Madkhal*, hlm. 131.

pada generasi sahabat saja.[74]

Keterangan tentang ijmak ulama Madinah di atas memperlihatkan adanya persoalan di sekitar totalitas, kapabilitas, dan kapasitas para ulama terkait dengan proses ijmak pada saat itu. Apabila dikaitkan dengan fakta dan realitas ijmak yang terjadi sejak masa sahabat hingga diteorikannya ijmak, tampaknya argumentasi kapabilitas dan lokalitas lebih dominan, dibandingkan dengan argumentasi totalitas. Artinya, untuk keluar dari konsep ijmak total yang krusial ini, maka gagasan Ibn al-Munzir dan beberapa ulama yang sependapat dengannya, yang secara implisit menawarkan konsep ijmak sebagai kesepakatan mayoritas ulama, perlu untuk diapresiasi. Sebab, mustahil untuk menfungsikan peran ijmak sebagaimana yang pernah terjadi pada masa sahabat tanpa upaya untuk mengkritisi teorinya.

Muhammad ibn Ibrahim al-Munzir al-Naisaburi atau yang lebih dikenal dengan Ibn al-Munzir (w. 318 H), melalui salah satu karyanya yang berjudul *al-Ijma'*,[75] mengodifikasikan masalah-masalah ijmak, tetapi tidak semuanya merupakan kesepakatan seluruh ulama, sebagiannya merupakan kesepakatan mayoritas ulama saja. Misalnya adalah kesepakatan para ulama kecuali al-Hasan al-Basri bahwa mandi untuk ihram adalah tidak wajib. Dan, kesepakatan mereka kecuali Sa'id bin al-Musayyab tentang keharaman sembelihan orang Majusi. Oleh karena itu, kitab ini lebih tepat disebut sebagai kompilasi ijmak mayoritas ulama, bukan ijmak dalam pengertian kesepakatan seluruh mujtahid.

Melalui kitabnya ini, Ibnu al-Munzir secara implisit ingin mengkritik konsep ijmak total dengan menyatakan bahwa ijmak

[74] Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 71.

[75] Ibnu al-Munzir lahir di pengujung masa hidup Imam Ahmad bin Hanbal dan meninggal pada tahun 318 H di Mekah. Ia tidak memiliki darah intelektual, keluarganya lebih suka mencari kekayaan duniawi daripada ilmu pengetahuan. Ibnu al-Munzir belajar ilmu-ilmu agama dan berhasil menguasainya dengan baik sehingga mengantarkan dirinya sebagai salah satu intelektual Muslim yang disegani. Ia mengembara ke Mesir untuk belajar hadis kepada Bakkar ibn Qutaibah (w. 270 H), belajar fikih kepada Muhammad ibn 'Abdillah al-Hakam (w. 268 H), seorang mufti Mesir, serta ber-*talaqqi* kepada ar-Rabi' ibn Sulaiman (w. 270. H) yang merupakan sahabat sekaligus murid Imam Syafi'i. Setelah itu, ia pergi ke Mekah dan belajar hadis kepada Muhammad ibn Isma'il ash-Shai' (w. 276 H). Di kota Mekah-lah Ibnu al-Munzir menghabiskan seluruh usiannya untuk menulis, mengajar, dan memberikan fatwa sehingga ia menjadi Guru Besar Tanah Suci. Lihat Muhammad bin Ibrahim bin Munzir, *al-Ijma'*, cet. ke-3 (Uni Emirat Arab: Maktabah Makkah al-Tsaqafiyyah, 1420 H /1999 M, 15.

bukan semata-mata konsensus seluruh ulama, melainkan juga mencakup kesepakatan atau ijmak mayoritas ulama. Ibnu al-Munzir seolah-olah ingin menegaskan bahwa dirinya sedang berusaha mengkritisi ijmak *mainstream* dan berusaha untuk mengembalikannya kepada peran dan fungsi semula. Pandangan implisit Ibnu al-Munzir ini kontradiktif dengan pendapat mayoritas ulama yang mendefinisikan ijmak sebagai kesepakatan total seluruh mujtahid.

Ibnu al-Munzir juga mengkritik pendapat Abu Ubaid yang mengklaim bahwa para imam mazhab telah berijmak tentang hak waris seorang suami yang meng-*qadzaf* istrinya, kemudian salah satu dari suami-istri tersebut meninggal dunia, bahwa di antara keduanya saling mewarisi. Ibnu Munzir menyatakan bahwa pendapat Abu Ubaid yang mengklaim adanya ijmak dalam masalah tersebut adalah tidak benar, sebab menurutnya tidak terdapat ijmak dalam masalah tersebut.[76]

Pada masa sahabat sangatlah mungkin melakukan ijmak total dikarenakan pada masa itu kaum Muslimin masih sedikit, belum ada perbedaan pendapat yang tajam di antara kaum Muslimin, dan daerah Islam belum begitu luas. Namun, segala kemungkinan ini pun berakhir pada masa Khalifah Usman bin Affan, di mana pada masa itu, telah tampak gejala-gejala perpecahan di kalangan umat Isam.[77]Hal ini dimulai dengan kebijakan politis Usman yang bernuansa nepotisme, mengangkat anggota keluarga dan koleganya sebagai pemegang jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan. Setelah Khalifah Usman terbunuh, perpecahan di kalangan umat Islam semakin menjadi. Seperti peperangan antara Ali bin Abi Thalib dengan Mu'awiyah bin Abi Sufyan serta timbulnya golongan Khawarij dan golongan Syi'ah. Perpecahan terus berlanjut pada masa Dinasti Umawiyyah, Dinasti Abbasiyah, Dinasti Fathimiyah, dan sebagainya. Belum lagi semakin meluasnya wilayah Islam dari Asia Tengah (Rusia Selatan sekarang) sampai ke bagian tengah benua Afrika. Dari ujung Afrika Barat sampai Indonesia, Tiongkok Selatan, Semenanjung Balkan, dan Asia Kecil. Sebab-sebab ini semakin memperkecil kemungkinan terjadinya ijmak secara total.

---

[76] *Ibid*., hlm. 16

[77] Harun Nasution, *Islam*, II: 11.

Contoh lain tentang penetapan hukum suatu masalah berdasarkan ijmak, padahal terdapat perselisihan pendapat di dalamnya, adalah apa yang terdapat dalam kitab *al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah* bahwa telah terjadi ijmak dalam hal *fardhu 'ain*-nya Salat Jumat.[78] Padahal, Ibnu Rusyd (w. 595 H) dalam *Bidayat al-Mujtahid*[79]menyebutkan bahwa hanya pendapat jumhur ulama, bukan ijmak. Kitab *Bidayat al-Mujtahid* ini menyebutkan adanya sekelompok ulama yang berpendapat bahwa Salat Jumat itu *fardhu kifayah*. Bahkan, satu riwayat dari Imam Malik mengatakan bahwa Salat Jumat itu Sunah. Dari contoh soal Salat Jumat ini kita bisa menangkap adanya ketidaksepakatan dalam menentukan apakah satu masalah sudah di-ijmak-kan secara bulat atau belum. Artinya, masalah-masalah yang selama ini dianggap sebagai ijmak ternyata bukan merupakan ijmak dalam pengertian ijmak total seperti yang dipersepsikan oleh jumhur ulama.

Dalam kitab *Maratib al-Ijma'* Ibnu Hazm menyatakan bahwa ijmak merupakan bagian dari kaidah-kaidah agama Islam yang luhur dan arif serta menjadi rujukan umat Islam. Apabila telah dinyatakan terdapat ijmak pada masalah tersebut dan didukung oleh nas, maka orang yang menentangnya adalah kafir. Kemudian Ibnu Hazm menyatakan bahwa dalam kitab *Maratib al-Ijma'* yang dikarangnya dihimpun masalah-masalah yang benar-benar telah diijmakkan dan masalah-masalah yang di dalamnya terdapat perbedaan pendapat.[80] Dengan pernyataan tersebut, Ibnu Hazm seolah ingin menegaskan dan menggaransi bahwa dalam masalah yang ia kemukakan sebagai telah terjadi ijmak, tidak ada lagi ulama yang berbeda pendapat, dan orang yang menentangnya dianggap kafir.

Bahkan, Ibnu Hazm dalam kitab *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* pernah menyatakan bahwa hampir dalam setiap masalah yang diklaim oleh jumhur ulama sebagai telah ada ijmak padanya, ternyata ada perselisihan pendapat di antara para ulama.[81] Pernyataan tersebut

[78] Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), I: 375.

[79] Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid* (Indoensia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), I: 113.

[80] Ibnu Hazm, *Maratib al-Ijma' fi al-'Ibadah wa al-Mu'amalah wa al-I'tiqadah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 7-8.

[81] Ibnu Hazm, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Kairo: Maktab Athif, 1970), IV: 643;

dikemukakan Ibnu Hazm untuk menolak keabsahan ijmak pasca generasi sahabat, karena Ibnu Hazm hanya mengakui keabsahan kemudian hari laksana "senjata makan tuan", karena kitab *Maratib al-Ijma'* yang diklaimnya sebagai kompilasi ijmak total, kemudian kitab tersebut dikritisi oleh Ibnu Taimiyah dengan mengarang kitab *Naqd Maratib al-Ijma'*.

Dalam kitab *Naqd Maratib al-Ijma'*, Ibnu Taimiyah menyanggah beberapa klaim Ibnu Hazm tantang adanya ijmak total, tetapi ternyata masih ada ulama lain yang berbeda pendapat mengenai hal tersebut. Sebagai contoh, Ibnu Hazm mengklaim bahwa telah terjadi ijmak atas kewajiban membasuh dua tangan sampai dengan siku dalam berwudu, padahal Zufar memiliki pendapat yang berbeda mengenai hal tersebut. Dengan merujuk pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan sebagian ulama Malikiyah, Zufar berpendapat bahwa dalam membasuh dua tangan ketika berwudu batasnya adalah telapak tangan, bukan siku.[82] Ibnu Taimiyah dengan demikian telah berhasil meng-ungkapkan dan membuktikan inkonsistensi Ibnu Hazm yang dikemukakan dalam kitab *Maratib al-Ijma'*.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwa terdapat kontradiksi antara fakta dan realitas ijmak dengan teori ijmak total sebagaimana dirumuskan oleh jumhur ulama. Sangat boleh jadi konsep atau teori ijmak yang dikemas oleh ulama klasik adalah sebagai bentuk *wishfull thinking* dan sebagai bentuk kehati-hatian (*al-ikhtiyath*), mengingat ketika usul fikih dan ijmak itu diteorikan gairah berijtihad sedang menggelora, bahkan terkesan terjadi persaingan ijtihad yang "tidak sehat". Artinya, ilmu usul fikih dan teori ijmak yang ada dimaksudkan untuk menghindari semangat ijtihad yang tak terkontrol guna menjaga kemurnian akidah dan syariah Islam.

Pengungkapan beberapa realitas di atas menunjukkan bahwa paradigma ijmak total memang benar-benar *absurd*, kecuali ijmak dalam masalah-masalah yang *'ulima min al-din bi al-dharurah*. Oleh karena itu, apabila telah sepakat bahwa ilmu usul fikih tidak rentan untuk dikritisi, tentu konsep ijmak total yang merupakan terma dari

bandingkan dengan Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islami* (Bandung: Al-Ma'arif, 1984), hlm. 64.

[82] Ahmad bin Abd al-Halim Ibnu Taimiyah, *Naqd Maratib al-Ijma'*, cet. Ke-1 (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1419 H/1998 M), hlm. 6.

kajian ilmu usul fikih juga tidak tabu untuk dikritisi. Apalagi, ternyata memang tidak semua ulama usul fikih menyepakati konsep ijmak total.

Apabila tawaran paradigma ijmak mayoritas dapat diterima, maka implikasinya adalah bahwa konsep ijmak regional dan ijmak lokal pun dapat diterima. Teori ijmak yang demikian akan sejalan dengan praktik kehidupan modern dewasa ini yang sudah menganut paham "negara bangsa" yang tidak dikenal pada saat ilmu usul fikih itu digagas. Kini dikenal istilah umat Islam Arab Saudi, umat Islam Malaysia, umat Islam Indonesia, dan lain sebagainya. Umat Islam tiap-tiap negara tersebut memproduk ijmak lokal serta mengamalkannya secara lokal pula. Betapapun umat Islam kini dihadapkan pada dua alternatif sikap, yakni antara mempertahankan konsep ijmak lama yang infalid dan pada waktu yang sama menikmati ambivalensi atau akan mengkritisinya dengan merumuskan paradigma ijmak yang rasional dan aplikatif.

Berdasarkan analisis tentang syarat-syarat ijmak di atas, maka terkait dengan kriteria ijmak kontemporer menjadi sebagai berikut: (a) ada sejumlah ulama mujtahid yang menyatakan pendapatnya atas suatu hukum syarak; (b) pendapat yang muncul boleh bersifat lokal dan berdasarkan kesepakatan mayoritas ulama; (c) kesepakatan pendapat tersebut bisa tidak harus secara terang-terangan (*sharih*), tetapi boleh secara diam-diam (*sukuti*).

Guna mengakselerasi antara paradigma ijmak total menuju paradigma ijmak mayoritas, patut dikemukakan teori perubahan sosial yang dikemukakan oleh Karl Manheim, sosiolog berkebangsaan Jerman. Manheim menyatakan bahwa karakter, kepribadian, dan bahkan kualitas seseorang tidak terlepas dari pengaruh lingkungan sosialnya. Manusia, menurutnya, memiliki kualitas fundamental berupa fleksibilitas perilakunya, sehingga kehidupannya di tengah masyarakat dapat membawa konsekuensi tertentu. Lagi pula secara naluriah manusia senantiasa akan menyesuaikan perilaku dirinya terhadap lingkungan sekitar. Dikatakan, bahwa penyesuaian diri ini merupakan proses paling penting yang mendasari aktivitas manusia.[83] Dalam pengertiannya yang luas, fleksibilitas itu tentu saja tidak

[83] Karl Manheim, *Sosiologi Sistematis*, terj. Alimandan, cet. ke-2 (Jakarta: Bina Aksara, 1987), hlm. 7-8.

selamanya berupa mengikuti arus, tetapi dapat juga terwujud dalam tindakan responsif-akomodatif terhadap situasi dan kondisi sosial yang ada. Dalam konteks teori ijmak yang diperdebatkan oleh para ulama, pendapat Manheim ini sangat tepat untuk dijadikan penopang kerangka teoretis dan pisau analisis.

Teori Manheim di atas sangat relevan apabila dikaitkan dengan teori "perkembngan kognitif"-nya Jean Piaget dalam ilmu psikologi. Piaget pernah meneliti dan menulis subjek perkembangan kognitif pada 1927 sampai dengan 1980, Menurut penelitiannya, tahap-tahap perkembangan individu serta perubahan umur sangat memengaruhi kemampuan belajar individu. Jean Piaget menyebut bahwa struktur kognitif ini sebagai skemata (*schemas*), yaitu kumpulan dari skema-skema. Seorang individu dapat mengikat, memahami, dan memberikan respons terhadap stimulus disebabkan karena bekerjanya skemata ini. Skemata ini berkembang secara kronologis sebagai hasil interaksi antara individu dengan lingkungannya. Dengan demikian seorang individu yang lebih dewasa memiliki struktur kognitif yang lebih lengkap dibandingkan ketika ia masih kecil.[84]

Lebih lanjut Piaget berpendapat bahwa inteligensi (kecerdasan) manusia terdiri atas tiga aspek, yaitu struktur, isi, dan fungsi. Fungsi yang dimaksud di sini adalah hal-hal yang berhubungan dengan cara seseorang mencapai kemajuan intelektul, dan fungsi itu sendiri terdiri atas dua macam varian, yaitu organisasi dan adaptasi. Organisasi berupa kecakapan seseorang dalam menyusun proses-proses fisik dan psikis dalam bentuk sistem-sistem yang koheren. Adapun adaptasi adalah penyesuaian diri individu terhadap lingkungannya yang dilakukan dengan dua cara, yaitu:

a. Asimilasi, yaitu proses pengintegrasian secara langsung stimulus baru ke dalam skemata yang telah terbentuk/proses penggunaan struktur atau kemampuan individu untuk mengatasi masalah dalam lingkungannya. Dengan kata lain, asimilasi merupakan satu proses penyesuaian antara objek yang baru diperoleh dengan skema yang sedia ada. Proses asimilasi yang berlaku membolehkan manusia mengikuti sesuatu modifikasi skema hasil daripada pengalaman yang baru diperoleh.

[84] Paul Suparno, *Teori Perkembangan Kognitif Jean Piaget* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 20.

b. Akomodasi, yaitu proses pengintegrasian stimulus baru ke dalam skema yang telah terbentuk secara tidak langsung/proses perubahan respons individu terhadap stimuli lingkungan. Dalam struktur kognitif setiap individu mesti ada keseimbangan antara asimilasi dengan akomodasi. Keseimbangan ini dimaksudkan agar dapat mendeteksi persamaan dan perbedaan yang terdapat pada stimulus-stimulus yang dihadapi. Perkembangan kognitif ini pada dasarnya adalah perubahan dari keseimbanganyang dimiliki ke keseimbangan baru yang diperolehnya.[85]

Dengan penjelasan di atas, maka dapatlah kita ketahui pertumbuhan dan perkembangan intelektual terjadi karena adanya proses yang terus-menerus dari adanya *equilibrium – disequilibrium*. Apabila individu dapat menjaga adanya *equilibrium*, individu akan dapat mencapai tingkat perkembangan intelektual yang lebih tinggi. Melalui kedua proses penyesuaian tersebut, sistem kognisi seseorang berubah dan berkembang sehingga bisa meningkat dari satu tahap ke tahap di atasnya. Proses penyesuaian tersebut dilakukan seorang individu karena ia ingin mencapai keadaan *equilibrium*, yaitu berupa keadaan seimbang antara struktur kognisinya dengan pengalamannya di lingkungan. Dengan kata lain, kognisi seseorang berkembang bukan karena menerima pengetahuan dari luar secara pasif, tetapi orang tersebut secara aktif mengonstruksi pengetahuannya.

Untuk lebih dapat memahami teori perkembangan kognitif Jean Piaget, patut pula disimak pendapat Piaget sendiri terkait dengan didaktik-metodik. Piaget mendefinisikan pengetahuan (*knowledge*) sebagai suatu interaksi yang terus-menerus antara individu dengan lingkungan. Perkembangan kognitif Piaget terfokus pada perkembangan secara alami pikiran pembelajar, baik anak-anak maupun dewasa. Konsep perkembangan kognitif Piaget berawal dari analisis perkembangan biologi organisme tertentu. Menurut Piaget, inteligensia itu seperti sistem kehidupan lainnya, yaitu proses adaptasi. Terdapat sejumlah faktor yang dapat memengaruhi perkembangan kognitif, yaitu: (a) lingkungan fisik; (b) kematangan; (c) pengaruh sosial; dan (d) proses pengendalian diri (*equilibration*). Intinya, teori ini berpendapat bahwa membangun kemampuan kognitif itu melalui

[85] Bambang Warsita, *Teknologi Pembelajaran: Landasan dan Aplikasinya* (Jakarta: Rineka Cipta, 2008), hlm. 69.

tindakan yang termotivasi dengan sendirinya terhadap lingkungan.

Seseorang dalam hidupnya pasti akan selalu berinteraksi dengan lingkungan, dan dengan berinteraksi tersebut, seseorang akan memperoleh skema. Skema berupa kategori pengetahuan yang membantu dalam menginterpretasi dan memahami suatu realitas. Skema juga menggambarkan tindakan, baik secara mental maupun fisik, yang terlibat dalam memahami atau mengetahui sesuatu, sehingga skema mencakup kategori pengetahuan dan proses perolehan pengetahuan tersebut. Dengan pengalaman mengeksplorasi lingkungan dan informasi yang didapatnya, digunakan untuk memodifikasi, menambah, atau mengganti skema yang pernah ada.[86]

Umat Islam kini dihadapkan pada dua alternatif sikap, yakni antara mempertahankan konsep ijmak lama yang infalid dan mandul dan pada waktu yang sama menikmati ambivalensi atau akan mengkritisinya dengan merumuskan paradigma ijmak yang rasional dan aplikatif. Diskursus tentang kemungkinan terjadinya ijmak yang akan diuraikan pada sub bab berikut diharapkan akan menjadi pijakan untuk menjelaskan dan menjawab secara tuntas tentang ontologi ijmak. Teori ijmak ini selanjtnya dilestarikan oleh generasi yang beranggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup.

D. Kemungkinan Terjadinya Ijmak dan Kurun Waktunya

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya bahwa ijmak dipersepsikan sebagai kesepakatan total seluruh mujtahid pada masa tertentu atas suatu masalah, baik yang bersifat keagamaan maupun duniawi setelah Nabi saw. wafat. Identifikasi ijmak yang demikian menggambarkan betapa untuk terpenuhinya syarat-syarat bagi terwujudnya ijmak sangat sulit. Hal ini menunjukkan bahwa ijmak itu diteorikan sedemikian rumit. Oleh karena itu, muncul pertanyaan, apakah memungkinkan teori ijmak klasik itu dapat terealisasi dalam kenyataan, dan bilakah hal itu bisa terjadi.

1. Kemungkinan Terjadinya Ijmak

Muncul polemik dan perdebatan di antara para ulama dalam hal kemungkinan tercapainya ijmak. Dalam hal ini, sebagian ulama usul berpendapat bahwa ijmak sebagaimana diteorikan oleh ulama klasik itu tidak mungkin terjadi. Namun, sebagian ulama

[86] *Ibid.*, hlm. 70.

usul fikih yang lain berpendapat bahwa ijmak yang demikian mungkin saja terjadi.

a. Ijmak Tidak Mungkin Terjadi

Sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak total dengan perincian syarat-syarat sebagaimana telah dikemukakan terdahulu tidak mungkin terjadi, baik secara teori maupun dalam praktik. Pendapat ini dianut oleh sebagian ulama Syi'ah dan an-Nazham dari golongan Mu'tazilah.[87] Mereka beralasan, jika ijmak disyaratkan haruslah bulat, total, dan utuh, lantas bagaimana cara untuk bisa mengetahui dengan pasti bahwa tidak ada seorang mujtahid pun yang tidak menyetujui? Problem lain yang muncul ialah apa kriteria atau tolok ukur untuk membedakan antara orang yang termasuk kategori mujtahid dengan orang yang bukan mujtahid? Apatah lagi setelah umat Islam tersebar di berbagai penjuru dunia, tidak mudah untuk mendeteksi pendapat seluruh ulama atau untuk mengumpulkannya di suatu tempat.[88]

Kemudian, ketika ijmak harus disandarkan pada dalil syarak, sedangkan dalil syarak ada kalanya *qath'i al-dalalah* dan ada kalanya *zhanni al-dalalah*. Dalam hal sandaran dalilnya *qath'i al-dalalah*, maka orang akan dengan mudah mengetahui serta memehami hukum yang terkandung di balik dalil tersebut sehingga ijmak atau dalil lain tidak diperlukan lagi. Adapun dalam hal sandaran dalil ijmak itu berupa *zhanni al-dalalah*, maka mustahil akan tercapai kesepakatan bulat karena kecenderungan, jalan pikiran, serta prosedur ijtihad yang ditempuh para ulama mujtahid itu berbeda-beda. Demikian juga untuk memantau pendapat para ulama yang tersebar di berbagai daerah akan memakan waktu yang lama sehingga tidak mustahil seseorang akan mengubah pandapatnya sebelum tercapainya ijmak.[89]

[87] Al-Hudhari, *Ushul*, hlm. 283.

[88] Zaki al-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Mesir: Dar al-Ta'lif, 1965), hlm. 93-95; Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 12; Ali Hasbullah, *Uhsul at-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1985), hlm. 3; al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 431.

[89] Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Uhsul*, hlm. 49; Abu Zahrah, *Ushul*, hlm. 201.

b. Ijmak Mungkin Terjadi

Sebagian ulama menyatakan bahwa ijmak total mungkin saja terjadi. Pendapat ini diikuti oleh jumhur ulama,[90]seperti al-Syafi'i, al-Sarakhsi, Ahmad bin Hanbal, al-Jashshash, Ibnu al-Humam, al-Bazdawi, dan lain sebagainya. Menurut kelompok ini, banyak bukti-bukti bahwa ijmak itu memang ada. Sebagai contoh, di antaranya adalah kasus pengangkatan Khalifah Abu Bakar sebagai khalifah, keharaman lemak babi, pemberian seperenam harta warisan bagi nenek, terhalangnya nenek dari perolehan harta warisan jika ada ibu, dan lain sebagainya. Kelompok ini beranggapan bahwa apa yang dikemukakan oleh para penentang ijmak tidak lebih dari sekadar keraguan terhadap kejadian-kejadian yang sebenarnya telah terjadi. Menyikapi beragamnya pendapat atau mazhab dalam masalah-masalah yang bersifat *zhanni*, dengan diplomatis kelompok ini menyatakan bahwa betapapun umat Islam masih terikat oleh akidah yang sama dan perasaan hati yang sama.[91]

Tentang kondisi para ulama yang tersebar di berbagai daerah atau negara, tidak adanya tolok ukur untuk membedakan antara mujtahid dan yang bukan, atau sifat-sifat ulama yang kompeten sebagai peserta ijmak, hal itu terbantah dengan sendirinya untuk kasus ijmak pada masa sahabat. Adapun mustahilnya ijmak jika dalil itu bersifat *zhanni* (spekulatif), patut dikemukakan bahwa fungsi ijmak dalam hal demikian adalah untuk meningkatkan kualitas dalil *zhanni* tersebut ke derajat *qath'i*.

Jumhur ulama juga menyatakan bahwa tidak ada kendala apapun untuk berijmak dalam hal-hal yang didukung oleh dalil mutawatir karena sudah sedemikian terkenal sehingga tak diragukan lagi oleh siapa pun. Demikian juga tak ada kendala untuk berijmak pada masa-masa awal Islam, karena jumlah mujtahid masih terbatas, belum tersebar ke berbagai daerah luar Arab dan mudah menyampaikan masalah hukum kepada mereka. Untuk periode-periode sesudahnya pun sebenarnya ijmak dicapai asal diusahakan secara sungguh-sungguh.[92]

---

[90] Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 12-13; Zaki al-Din Sya'ban, *'Ilm Ushul*, hlm. 94.

[91] Al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 434.

[92] Ibnu Hazm mengakui hal ini dengan pernyataan, "Bagi kita, tidak ada artinya melacak

Penulis berpendapat bahwa ijmak total, baik secara teoretis maupun dalam praktiknya, dimungkinkan tetapi sebatas pada masalah-masalah yang didukung oleh nas *qath'i* Alquran dan atau Sunah (*'ulima min al-din bi al-dharurah*). Hanya saja kedudukan ijmak dalam masalah-masalah semacam itu tidak lebih hanyalah sebagai pelengkap semata.[93] Dikatakan pelengkap, karena keberadaannya seperti tidak adanya, alias tidak dianggap. Maksudnya, kalaupun ijmak tidak disebutkan sebagai dasar hukumnya, tidak akan mengurangi validitas hukum yang diambil dari nas Alquran dan atau Sunah yang sifatnya *qath'i*.

Adapun teori atau paradigma ijmak total dalam masalah-masalah yang dasar hukumnya *zhanni*, dalam pengertian tidak boleh ada seorang mujtahid pun yang berbeda pendapat, menurut penulis sangatlah absurd, mustahil dapat dicapai. Catatan sejarah menunjukkan bahwa pada masa sahabat ketika umat dan mujtahid saat itu masih terbatas jumlahnya tidak ada indikasi telah terjadi ijmak total. Fatwa para sahabat yang dikategorikan sebagai ijmak sebenarnya hanyalah kesepakatan sebagian besar sahabat saja, bukan ijmak total.[94] Peristiwa pengangkatan Abu Bakar yang sering dirujuk sebagai contoh ijmak pada masa sahabat, ternyata juga bukan merupakan kesepakatan seluruh sahabat, sebab diinformasikan bahwa kelompok Ali dan Sa'ad bin Ubadah tidak menye-pakatinya.[95]

Menurut Munawir Syadzali, dalam peristiwa pemilihan dan pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah, permusyawaratan dan konsensus ditempuh karena ada keperluan yang nyata dan sungguh-sungguh mendesak, yakni untuk mengisi kevakuman "kepemimpinan" setelah Nabi saw. wafat. Bahkan, ada kesan tergesa-gesa, dilaksanakan pada hari kedua wafatnya Nabi saw., sehingga menimbulkan protes dari keluarga Nabi saw. (Fatimah, Ali, dan Usman) yang tidak diikutserta-kan dalam pertemuan

apakah suatu hukum itu telah disepakati ataukah masih diperselisihkan. Ijmak itu memang ada sebagaimana perselisihan juga ada. Tetapi Allah swt. tidak menuntut kita untuk mengetahui yang demikian itu." Lihat Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 654.

[93] Zakariya al-Sibri, *Mashadir*, hlm. 76-78; Ali Hasbullah, *Ushul*, hlm. 120-121.

[94] Muhammad Iqbal, *Recontruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Islamic Research, 1962), hlm. 152.

[95] Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 66.

yang diselenggarakan di balai Saqifah Bani Sa'idah. Menurut catatan sejarah, awalnya baiat atas Abu Bakar berasal dari sekelompok kecil sahabat saja yang terdiri atas lima orang tokoh, yaitu Sa'ad bin Ubadah (dari kelompok Ansar-Khazraj), Abu Ubaidah bin Jarrah (dari kelompok Muhajirin-Quraisy), Basyir bin Sa'ad (dari kelompok Ansar-Khazraj), Asid bin Khudair (dari kelompok Ansar-Aus), dan Salim (asisten Hudzaifah).[96]

Banyak sahabat senior dan termasuk "dekat" dengan Nabi yang tidak hadir dengan latar belakang dan alasan yang beragam. Di antaranya ialah Abdurrahman bin Auf, Sa'ad bin Abi Waqqas, Talhah bin Ubaidillah, Ali bin Abi Talib, dan Usman bin Affan. Zubair bin Awwam konon baru baiat setelah mendapat tekanan dari Umar. Bahkan, Ali bin Abi Talib dikabarkan baru baiat setelah Fatimah tiada.[97] Informasi ini memang berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Abul A'la al-Maududi bahwa baiat pengangkatan Abu Bakar berjalan dengan lancar, "suka rela", dan tanpa paksaan.[98]

Dengan demikian, teori ijmak yang diwacanakan oleh jumhur ulama tampak tidak realistis, tidak mencerminkan hakikat dan tujuan ijmak yang sebenarnya, dan hanya melihat ijmak dari aspek produk ijtihad, tidak melihat ijmak dari aspek proses atau metodologinya. Melihat ijmak dari perspektif yang demikian, pada gilirannya akan menjadikan ijmak itu bersifat retrospektif dan statis, hanya mengacu pada yurisprudensi hukum Islam masa lalu. Padahal, jika umat Islam *concern* pada konsep ijmak yang ideal, seharusnya ia bersifat dinamis dan futuristik, dimanfaatkan untuk menjawab dan menyelesaikan problem-problem aktual yang muncul, dan sebagai penjamin keabsahan produk-produk ijtihad perorangan yang tidak kebal salah.

Apabila mengikuti paradigma ijmak total dengan segala karakteristiknya sebagaimana dikemukakan di atas, maka implikasinya adalah bahwa ijmak hanya akan tinggal teori yang tidak punya arti secara praktis dan akan menjadi usang ditelan

[96] Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, cet. ke-1 (Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 21.

[97] *Ibid*., hlm. 23.

[98] Abu A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, terj. Muhammad al-Baqir, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 112.

zaman. Sebab, bagaimanapun ijmak total seluruh mujtahid sulit dapat terealisasi. Apalagi setelah umat Islam terkelompok ke dalam ikatan paham kebangsaan serta ketatanegaraan telah berkembang sedemikian pesat. Fakta dan realitas menunjukkan, banyak produk ijmak atau ketentuan hukum yang dapat dilaksanakan di suatu daerah atau negara, tetapi tidak dapat dilaksanakan di daerah atau negara lain. Perbedaan sistem politik, ekonomi, dan budaya yang dianut umat Islam yang tersebar di berbagai daerah atau negara juga memperkecil kemungkinan tercapainya ijmak total. Suatu negara dituntut memiliki kedaulatan hukum (*wilayah al-hukm*) dan akan merasa "bersalah" jika harus mengikuti produk-produk pemikiran hukum atau perundang-undangan negara lain.

Berdasarkan telaah di atas, tampaknya diperlukan rekonstruksi teori ijmak yang rasional dan apliklatif dalam rangka kontekstualisasi ijmak pada era modern, di mana perkembangan sains dan teknologi demikian pesat, jauh berbeda dengan zaman ketika ijmak itu diteorikan. Paradigma ijmak total harus dibawa pada pemahaman ijmak mayoritas dan dalam hal-hal tertentu ijtihad tidak lagi dilakukan secara individual, melainkan harus secara kolektif (*jama'i*). Seorang mujtahid boleh jadi adalah pakar ilmu Islam, tetapi tidak menguasai hal-hal yang berkenaan dengan penemuan-penemuan sains dan teknologi modern. Oleh karena itu, teori ijmak total harus diubah menjadi ijmak mayoritas, yakni ijmak sejumlah ulama yang duduk dalam suatu majelis yang sifatnya *ad hoc*.

Penulis sependapat dengan ide Muhammad Iqbal (w. 1357 H) untuk merekonstruksi ijmak secara progresif-rasional sesuai dengan pemikiran dan pengalaman modern. Ia menganggap teori ijmak sebagai suatu yang ideal dan fundamental untuk memutuskan masalah-masalah yang diperselisihkan melalui kesepakatan masyarakat atau ulama. Ijmak menurutnya merupakan sumber hukum Islam yang sangat urgen dan kehujahannya diakui oleh mayoritas ulama. Oleh karena itu, Iqbal mengusulkan agar ijmak memiliki bentuk kelembagaan dan organisasi yang permanen.[99]

[99] Muhammad Iqbal, *Reconstruction*, hlm. 173-174.

Dalam konteks ini, penulis tidak sependapat dengan Iqbal untuk melembagakan ijmak ataupun mewadahinya dalam suatu majelis yang permanen, karena ide yang demikian menurut penulis menyalahi "jati diri" ijmak yang sedari dulu selalu berproses secara alamiah. Bisa saja ijmak diproses, di-*manage*, dan dikelola secara modern, namun jangan sampai mengubah "karakteristik" ijmak itu sendiri. Sebab, ijmak pada dasarnya merupakan produk dialektika alamiah antara ulama pada zamannya dengan problem-problem sosial kemasyarakatan yang muncul di sekelilingnya.

Mengkritisi paradigma ijmak total, Muhammad Abduh (w. 1323 H)[100] berpendapat bahwa teori ijmak bertitik tolak dari istilah ulil amri (penguasa) yang selalu ada di setiap negara, di setiap kota, dan di kalangan setiap suku, serta mendapat kepercayaan penuh dari masyarakatnya untuk memecahkan segala persoalan hukum yang dihadapi. Menurutnya, ijmak merupakan kesepakatan umat Islam, tetapi berhubung untuk mengumpulkan seluruh masyarakat dalam praktiknya sulit dan mustahil, maka masyarakat diwakili oleh ulil amri dalam pengertiannya yang luas, dan kesepakatan mereka dapat dianggap sah sebagai kesepakatan seluruh masyarakat.

Menurut Abduh, pemerintah memiliki peran, andil, dan tanggung jawab yang sangat besar untuk mengaplikasikan konsep atau prinsip-prinsip ijmak dalam praktik kehidupan berbangsa dan bernegara. Organisasi dan lembaga ijmak dapat dikelola dengan manajemen yang modern dan profesional, kemudian disepakati atau ditentukan kriteria-kriteria untuk merekrut keanggotaan majelisnya yang dipandang memiliki kompetensi untuk menjadi anggota dalam proses ijmak.

Logika Iqbal dan Abduh di atas juga dapat ditempuh untuk mencapai ijmak secara internasional dalam hal-hal yang diangap memiliki sifat global-universal dan tidak spesifik. Sebagai contoh adalah masalah pengelolaan ibadah haji di tanah suci Mekah yang tidak mungkin hanya menjadi tanggung jawab Arab Saudi saja, karena jamaah haji berasal dari berbagai penjuru dunia. Demikian juga halnya untuk menentukan peraturan dan kebijakan yang harus diambil oleh Islamic Development Bank (IDB) memerlukan keterlibatan dan

[100] Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), V: 208-210.

kontribusi pemikiran ulama Islam secara internasional agar diperoleh konsensus-konsensus (ijmak) serta persamaan persepsi. Kemajuan dan kecanggihan teknologi komunikasi serta transportasi kiranya dapat dimanfaatkan untuk mendukung kemungkinan tercapainya ijmak internasional ini melalui lembaga-lembaga keislaman seperti Rabithah 'Alam Islami atau Organisasi Konfrensi Islam (OKI).

2. Kurun Waktu Terjadinya Ijmak

Selanjutnya, patut juga dikemukakan bahwa di antara permasalahan penting yang muncul terkait dengan teori ijmak ialah berkenaan dengan kurun waktu terjadinya ijmak. Sebagaimana pada masalah kemungkinan terjadinya ijmak, sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak hanya bisa dicapai pada periode sahabat saja dan sebagian ulama lain berpendapat bahwa ijmak itu dimungkinkan terjadinya dalam setiap generasi.

a. Ijmak Hanya Bisa Terjadi pada Masa Sahabat

Sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak itu hanya dimungkinkan terjadinya pada periode sahabat saja. Pendapat ini dianut oleh Abu Hanifah, Ahmad bin Hanbal, Abu Husain al-Suhaili, Ibnu Wahab, dan Ibnu Hazm.[101] Alasannya karena ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi saw. yang dijadikan dasar justifikasi ijmak ditujukan kepada orang-orang yang hadir pada saat turunnya wahyu semasa Nabi saw. hidup yang tak lain adalah para sahabat sendiri. Mereka juga beralasan bahwa kesepakatan yang dicapai oleh generasi pascasahabat pasti disandarkan pada dalil. Jika sandaran dalil itu *qath'i al-dalalah* dari Alquran dan Sunah, pasti telah diketahui oleh para sahabat, dan jika sandaran dalil itu berupa ijmak, pasti adalah ijmak sahabat. Jika sandaran dalil itu berupa kias, pasti ada hukum asalnya dan hukum asal itu haruslah disepakati para sahabat.

Di samping itu, Nabi saw. menyanjung para sahabat dan memrintahkan untuk mengikuti mereka. Bahkan, Nabi saw. memperkirakan kebatilan dan kerusakan akan melanda generasi pascasahabat, sehingga ijmaknya tidak akan terlepas dari kesalahan. Ijmak generasi pascasahabat tidak sah karena tidak mengikutsertakan generasi terdahulu. Padahal, sekiranya

[101] Al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 208-212.

mereka masih hidup, pasti akan membantu menyelesaikan masalah tersebut. Bisa saja para tabi'in berijmak, tetapi tidak bisa diketahui apakah ada ketidaksepakatan para sahabat dalam soal itu. Dalam hal demikian, maka ijmaknya tidak atau belum final, sebab dikahawatirkan sahabat tidak akan setuju.[102]

Di antara para ulama yang paling gigih menyatakan limitasi terkait dengan kurun waktu terjadinya ijmak adalah Ibnu Hazm (w. 456 H) yang dengan tegas menyatakan bahwa ijmak yang benar dan sah hanyalah ijmak sahabat.[103] Ibnu Hazm merujuk pada argumentasi Daud al-Zhahiri (w. 202 H), bahwa para sahabatlah yang menyaksikan dan menerima langsung ajaran-ajaran dari Nabi saw. Ijmak yang benar haruslah diketahui melalui penerimaan secara langsung (*tawqifi*) dari Nabi saw.

Di samping itu, para sahabat merupakan representasi dari keseluruhan orang beriman dan mereka meliputi seluruh umat Islam. Hanya generasi yang memiliki sifat-sifat semacam itulah yang memiliki kompetensi untuk ijmak dalam arti yang sesungguhnya, yakni suatu ijmak yang mempunyai kekuatan mengikat. Adapun orang-orang beriman generasi pascasahabat itu hanyalah sebagian umat, bukan totalitasnya, sebab ijmak dari sebagian masyarakat saja tidak bisa dianggap sebagai ijmak yang memiliki validitas. Suatu hal yang pasti ialah bahwa para sahabat itu sedikit jumlahnya sehingga memungkinkan untuk dipantau jumlah ataupun pendapatnya. Sementara itu, kondisi umat Islam sesudah generasi sahabat tidaklah demikian.[104]

b. Tidak Ada Limitasi Kurun Waktu Terjadinya Ijmak

Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa ijmak itu dimungkinkan terjadinya untuk segala generasi dan ijmak mereka tetap memiliki keabsahan. Pendapat ini dianut oleh jumhur ulama, seperti al-Syafi'i, al-Basri, al-Sarakhsi, al-Gazali, al-Amidi, al-Bazdawi, al-Jashshash, dan lain-lain.[105]Alasan yang dikemukakan ialah bahwa tujuan ijmak adalah untuk melindungi

[102] As-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi* (t.tp.: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H), I: 313.

[103] Ibnu Hazm, *al-Ih}kam*, IV: 659.

[104] Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford at The Clarendon Press, 1975), hlm. 159.

[105] Al-Sarakhsi, *Ushul*, I: 313.

syari'ah dari kesalahan. Ini beranjak dari pemikiran bahwa derajat dan sifat seluruh umat Islam sama saja, selalu memerintahkan kebaikan dan melarang kejahatan. Hal ini bisa dilakukan oleh generasi kapan saja, bukan monopoli generasi tertentu.[106]

Al-Gazali menyatakan bahwa kehujahan ijmak itu ditegakkan atas dasar Alquran, Sunah, dan logika. Ketiga dasar hukum tersebut tidak membeda-bedakan antara suatu generasi dengan generasi lainnya. Oleh karena itu, ijmak setiap generasi sah adanya dan sama nilainya. Mereka yang menentangnya berarti menempuh jalan orang-orang yang tidak beriman. Adat kebiasan dan praktik umum tidak membenarkan bahwa kebenaran itu terlepas dari perhatian para tabi'in, sementara jumlah mereka banyak.[107]

Apabila ijmak yang dianggap sah hanya ijmak dari mereka yang hidup pada masa turunya wahyu, berarti telah ada *under estimate* bahwa ijmak setelah orang-orang tersebut meninggal tak dapat dicapai, sebab dalam hal ini berarti bukan ijmak semua orang yang hidup pada masa turunya wahyu. Dan, tidak benar bahwa para tabi'in bukan keseluruhan orang beriman dan bukan keseluruhan umat. Jika mereka ini konsisten, mestinya ijmak para sahabat yang hidup lebih lama dari Nabi saw. juga tidak sah, sebab orang yang meninggal pada masa hidup Nabi saw. termasuk totalitas orang beriman dan totalitas umat. Tetapi mereka sendiri menganggap sah ijmak semacam itu.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwa menurut jumhur ulama, ijmak itu dimungkinkan terjadinya dalam setiap generasi, tidak terbatas untuk generasi tertentu saja. Jika diperhatikan argumentasi-argumentasi yang dikemukakan, tampaknya mereka berpendapat demikian karena menganggap ijmak sebagai sarana antisipatif-kolektif terhadap problematika yang muncul dalam kancah kehidupan. Mereka juga menganggap bahwa fungsi ijmak sebagai pembatas terhadap kebebasan berijtihad individual yang bersifat bisa salah. Di samping itu, ijmak menurut jumhur ulama adalah sebagai aplikasi mengikuti "jalan orang-orang yang beriman" (*sabil al-mu'minin*) yang

[106] Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 121-122.
[107] Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 659.

dimungkinkan terjadinya kapan saja.

Tampaknya argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh jumhur ulama lebih rasional dan lebih realistis. Sebab, ijmak pada hakikatnya merupakan implementasi dan aplikasi prinsip-prinsip dasar ajaran Islam tentang per-musyawaratan, persatuan, persaudaraan, dan infalibilitas kesepakatan umat. Fungsi ijmak adalah untuk menyatukan pendapat yang berbeda-beda serta untuk memastikan kebenaran hasil ijtihad. Di samping itu, ijmak juga berfungsi untuk manjamin kemurnian dan ketepatan interpretasi terhadap Alquran dan atau Sunah secara tepat serta penggunaan kias secara sah. Apabila ijmak hanya menjadi domain generasi tertentu, maka teori ijmak tidak akan memiliki arti.

Patut dikritisi argumentasi golongan yang berpendapat bahwa ijmak itu hanya dimungkinkan terjadinya pada generasi sahabat saja, termasuk argumentasi Ibnu Hazm. Terhadap alasan bahwa ayat-ayat Alquran dan Sunah yang melegitimasi ijmak itu diturunkan kepada para sahabat, dapat dijawab bahwa para ulama telah sepakat hukum itu didasarkan pada sifat generalnya lafal, bukan pada sebab turunnya ayat atau sebab datangnya hadis, sebagaimana disebutkan dalam kaidah:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.[108]

> Sesuatu yang dianggap benar adalah berlakunya lafal secara umum, bukan oleh sebab yang khusus.

Apabila logika berpikir golongan ini diikuti, tentu segala syariat tidak wajib dilaksanakan oleh umat generasi pascasahabat, sebab seluruh syariat itu diturunkan pada generasi sahabat.

Tentang ijmak total yang diklaim hanya dimungkinkan terjadinya pada generasi sahabat saja, dapat dijelaskan bahwa pada generasi sahabat pun ijmak yang pernah terjadi bukanlah ijmak total seluruh sahabat tanpa kecuali. Hal ini telah diuraikan

[108] Muhammad Sallam Madkur, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1984), hlm. 105; Jalal al-Din al-Mahalli, *Syarh Jam' al-Jawami'* (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), II: 384.

sebelumnya. Oleh karena itu pula, pendapat mereka agar ijmak generasi pascasahabat diketahui dan disetujui para sahabat tidak masuk akal, bagaimana harus bermusyawarah, berkomunikasi, dan berdialog dengan orang yang telah tiada? Jika syarat ini dipaksakan, maka doktrin ijmak tidak akan mempunyai arti. Tujuan dan hikmah ijmak sebagaimana diisyaratkan oleh dalil-dalil syarak yang mendukung kehujahan ijmak tidak akan tercapai.

Teori ijmak dimaksudkan untuk mendapatkan kebenaran yang lebih objektif dan transparan. Allah swt. memeritahkan kepada Nabi saw. agar selalu bermusyawarah dengan para sahabat dalam masalah-masalah yang menyangkut kemasyarakatan.[109] Pelajaran hukum yang dapat dipetik dari amaliah Nabi saw. tersebut tentu agar umatnya juga mengikuti jejak langkahnya. Menurut paham kehidupan modern dewasa ini, permusyawaratan sangat penting artinya guna memperkuat tingkat kepercayaan (*trust*) masyarakat serta untuk meminimalisasi konflik dan disintegrasi. Melalui mekanisme yang demikian pula otoritarianisme dan absolutisme oleh lembaga-lembaga kekuasaan dapat diantisipasi.

Ajaran Islam juga menekankan betapa pentingnya persatuan dan kesatuan serta mengecam perseteruan dan perpecahan. Oleh karena itu, umat Islam harus diikat secara religius dengan terminologi "*ummah*". Alquran juga menyebutkan bahwa persaudaraan sesama umat Islam sebagai suatu rahmat dari Allah swt., sehingga umat Islam di dorong agar selalu membina kerja sama antara yang satu dengan yang lainnya.[110] Inilah pesan-pesan religius dari Alquran yang sejalan dengan jiwa dan semangat ajaran dasar ijmak, dan sudah barang tentu harus dilaksanakan kapan saja dan di mana saja, tidak untuk generasi tertentu.

Berdasarkan uraian di atas, dan mengingat bahwa ijmak menempati posisi yang sangat strategis dalam pembinaan dan pembaruan hukum Islam, maka penulis berpendapat bahwa semangat serta prinsip-prinsip ijmak haruslah dihidupkan dan dilaksanakan dalam setiap generasi, tidak menjadi monopoli

[109] Ibnu Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Tabari* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), IV: 345-346.

[110] Ahmad Hasan, *Ijmak*, terj. Rahmani Astuti, cet. ke-1 (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 43.

generasi tertentu saja.

3. Ijmak dalam Lintasan Historis

Patut dikemukakan bahwa dari latar belakang dan kilas balik historisnya, ijmak dirancang untuk memenuhi kebutuhan praktis, merespons dan memastikan kehendak umat Islam ketika muncul problem-problem aktual di tengah masyarakat. Ijmak merupakan produk dialektika alamiah antara ulama dengan umat-masyarakat pada masanya.[111] Dari perspektif hukum Islam, teori ijmak dimaksudkan untuk menetapkan hukum atas masalah-masalah aktual yang tidak ada referensi hukumnya dalam nas, melalui proses ijtihad *jama'i*. Hal ini merupakan wujud tanggung jawab para ulama dan sebagai sikap kehati-hatian (*ikhtiyath*) dalam keberagamaan, mengingat ijtihad personal tidak luput dari salah. Artinya, ijmak merupakan metode untuk memperkokoh pemahaman dan implementasi hukum Islam.[112]

Untuk mengetahui bagaimana praktik berijmak dalam lintasan historis, berikut akan diuraikan ijmak pada masa sabahat, masa tabi'in, masa imam mazhab, dan pada masa taklid.

a. Ijmak pada Periode Sahabat

Para ulama telah sepakat bahwa pada masa Nabi saw. masih hidup, ijmak tidak memiliki nilai otoritas atau kehujahan, sebab Nabi saw. sendiri merupakan pemegang otoritas tunggal atas berbagai masalah hukum yang dihadapi umat. Setelah Nabi saw. wafat, muncul kejadian-kejadian yang belum pernah terjadi pada masa Nabi saw., tetapi harus diketahui hukumnya. Para ulama kemudian berijtihad berdasarkan Alquran dan atau Sunah, dan hasil ijtihad para ulama ada yang sama-sepakat pendapatnya, tetapi ada juga yang berbeda. Terhadap hasil ijtihad yang disepakati, para ulama konsisten untuk mengawal dan mengamal-kannya, sedangkan untuk masalah-masalah yang tidak disepakati, dalam hal-hal tertentu, kemudian menjadi tanggung jawab khalifah.[113]

---

[111] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 465.

[112] *Ibid*., hlm. 466.

[113] Ali al-Khafif, *Asbab al-Ikhtilaf fi al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 304-307.

Abu Bakar dan Umar apabila menghadapi masalah-masalah baru yang muncul dan tidak ada referensinya dalam nas syarak senantiasa mengumpulkan para ulama untuk berdiskusi dan bertukar pikiran tentang pendapat hukum yang sesuai untuk diterapkan dan dilaksanakan. Sebagai contoh, para sahabat berdiskusi tentang pemilihan khalifah, memerangi kelompok yang menentang membayar zakat dan tidak dibaginya tanah rampasan perang di Irak, Mesir, dan Syam. Apabila diperoleh konsensus (ijmak) atau kesepakatan, maka kesepakatan itulah yang akan dijalankan oleh penguasa dan umat Islam akan menaatinya. Nilai ketaatan umat atas hasil kesepakatan para sahabat sangat tinggi, karena setiap kesepakatan selalu disandarkan pada nas syarak. Apabila masih terdapat silang pendapat, diskusi akan terus dilanjtkan secara lebih intensif lagi sampai diperoleh kata sepakat (konsensus). Forum-forum semacam ini sering dilakukan sehingga terdapat sejumlah ijmak sahabat.[114]

Pada periode ini, ijmak berproses mengalir secara alamiah, tidak ada pola, proses, atau prosedur yang baku. Demikian juga halnya, tidak semua sahabat, ulama, atau fukaha hadir atau diundang oleh khalifah dalam membahas suatu masalah hukum. Khalifah mengundang ulama yang mudah dihubungi dan didatangkan. Untuk memutuskan suatu hukum, tidak pula khalifah harus menunggu ulama yang sedang *safar* yang belum pasti kapan ia akan datang. Alhasil, tidak semua ulama atau fukaha terlibat dalam proses ijmak yang terjadi pada masa sahabat. Tidak ada ijmak total.[115]

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat dikethui bahwa pada masa sahabat, *de facto* ijmak telah menjadi hujah, karena para sahabat telah mempraktikkan permusyawaratan yang telah diajarkan Nabi saw. dengan moralitas dan kadar keimanan yang tinggi. Dari praktik itu, dalam sejarah yurisprudensi hukum Islam dikenal badan *ahl al-syura* yang di kemudian hari menjadi badan *ahl al-hill wa al-'aqd* sebagai lembaga permusyawaratan. Meskipun demikian, keputusan akhir dalam masalah-masalah

[114] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 198; al-Hudari, *Tarikh al-Tasyri'*, hlm. 117.
[115] Ali al-Khafif, *Asbab al-Ikhtilaf*, hlm. 305.

yang menyangkut orang banyak tetap berada di tangan penguasa.

b. Ijmak pada Periode Tabi'in

Ijmak produk ijtihad para sahabat dalam perkembangan selanjutnya kemudian beredar di tengah masyarakat dan tidak ada larangan bagi siapapun untuk mengkritisi atau berpendapat lain. Sebab, setiap orang memiliki hak untuk berijtihad ketika memiliki dasar hukum dari Alquran dan atau Sunah. Dalam beberapa kasus, bahkan ijmak sahabat tidak terpublikasikan dengan baik ke seluruh elemen masyarakat hingga periode tabi'in atau pascatabi'in. Hingga akhirnya terbentuk opini, dengan segala alasan yang melatarbelakanginya, telah ada ijmak dan tidak ada seorang pun yang berbeda pendapat, lantaran tidak semua pendapat yang ada di masyarakat terdeteksi.[116]

Pada periode ini, proses ijtihad *jama'i* mengalami berbagai kendala, di antaranya adalah karena para ulama atau sahabat mulai tersebar ke berbagai wilayah. Di samping itu, dalam masalah-masalah baru yang muncul, pendapat para ulama sangat beragam, terutama adanya pertentangan yang cukup tajam antara kelompok rasionalis (*ahl al-ra'y*) dengan kelompok tradisionalis (*ahl al- hadits*),[117] sehingga sulit diperoleh suatu konsensus. Kondisi umat Islam yang demikian kemudian diperparah oleh situasi dan kondisi politik pemerintahan Islam yang tidak kondusif. Oleh karena itu, dapat dimaklumi apabila ijmak pada periode ini sangat sedikit atau bahkan tidak ada.[118]

c. Ijmak pada Periode Imam Mazhab

Pada periode inilah ijmak secara teoretis mulai mengkristal yang dipelopori oleh al-Syafi'i, dengan segala silang pendapat yang melingkupinya.[119] Meskipun pada periode ini *ghirah* dan aktivitas ijtihad mencapai titik kulminasi dan masa keemasan, para ulama tetap merasakan perlunya mengikuti dan mempertahankan ijmak yang telah disepakati pada periode sahabat. Para imam mazhab memiliki konsistensi yang tinggi untuk mengikuti ijmak sabahat agar pemikiran dan pendapatnya tidak diangap

[116] *Ibid.*, hlm. 305.
[117] Al-Hudhari, *Tarikh al-Tasyri'*, hlm. 143.
[118] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 466; al-Hudhari, *Tarikh al-Tasyri'*, hlm. 136.
[119] Ahmad Hasan, *Ijmak*, hlm. 40.

menyimpang atau sumbang.[120] Oleh karena itu, pada periode ini dinyatakan bahwa ijmak sebagai salah satu sumber hukum setelah Alquran dan Sunah.

Meski demikian, para imam mazhab tetap dipengaruhi oleh lingkungan dan masyarakatnya. Ulama Hanafiyah banyak membicarakan ijmak dalam konteks periwayatan hadis. Apabila sekelompok ulama telah menyatakan kebenaran berita suatu hadis, kemudian ulama lain tidak berkomentar, maka dalam kondisi yang demikian dianggap telah terjadi ijmak secara diam-diam (*suku>ti>*). Oleh karena itu, Imam Abu Hanifah dan ulama Hanafiyah selalu mempedomani ijmak ulama Kufah.[121]

Ulama Malikiyah juga menggunakan ijmak dalam konteks periwayatan dan bahkan pengawalan hadis yang dianggap sahih. Oleh karena itu, Imam Malik yang berdomisili di Madinah serta ulama Malikiyah pada umumnya mengakui validitas ijmak penduduk Madinah. Hal ini dikarenakan Madinah merupakan tempat berdomisilinya para sahabat besar yang menerima hadis secara langsung dari Nabi saw. Dengan demikian, maka dapat dimaklumi apabila Imam Malik dan ulama Malikiyah sangat memegang tegung ijmak ulama Madinah.[122]

Imam al-Syafi'i pada awalnya sangat streng untuk menjadikan ijmak sebagai hujah. Dengan merujuk beberapa ayat Alquran dan Sunah, al-Syafi'i mengecam orang-orang yang tidak mengikuti ijmak dianggap tidak mengikuti "jalan orang-orang yang beriman". Akan tetapi, setelah mendapat tanggapan dari masyarakat luas, al-Syafi'i kemudian menyatakan bahwa ijmak yang ia maksudkan adalah ijmak yang tidak ada seorang pun berbeda pendapat mengenai hal tersebut (ما علم من الدين بالضرورة).[123] Imam Ahmad bin Hanbal sangat berhati-hati

[120] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 466-467; al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 112-114.
[121] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 466-467; al-Ghazali, *al-Mustashfa*, I: 112-114.
[122] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 466-467; al-Ghazali, *al-Mustashfa*, I: 112-114.
[123] Al-Hudhari, *Tarikh al-Tasyri'*, hlm. 208; dalam kitab *al-Umm*, al-Syafi'i menyatakan,

قَبِلْت ما أَجْمَعَ عليه الْمُسْلِمُونَ فلم يَخْتَلِفُوا فيه وَعَلِمْت ما ذَكَرْت من أَنَّهُمْ لَا يَجْتَمِعُونَ وَلَا يَخْتَلِفُونَ إلَّا على حَق ليس لي وَلَا لِعَالِمٍ أَنْ يقُولَ في إبَاحَةِ شَيْءٍ وَلَا حَظْرِهِ وَلَا أَخْذِ شَيْءٍ من أَحَدٍ وَلَا إعْطَائِهِ إلَّا أَنْ يَجِدَ ذلك نَصًّا في كِتَابِ اللَّهِ أو سُنَّةٍ أو إجْمَاعٍ.

menyikapi polemik menjadikan ijmak sebagai hujah. Sikapnya ini tercermin dalam statemennya bahwa barang siapa yang menyatakan telah terjadi ijmak, berarti dia telah berdusta.[124]

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat diketahui bahwa pada periode ini, apabila dalam suatu kasus tidak ditemukan rujukannya dalam nas syarak, maka para imam mazhab akan merujuk ijmak para sahabat dan ulama pendahulunya. Mereka berpendapat bahwa ijmak sahabat itu tidak didasarkan pada pendapat pribadi, melainkan pasti memiliki sandaran dalil dari nas syarak.

d. Ijmak pada Periode Taklid

Pada periode ini, para ulama pengikut imam mazhab berlomba-lomba untuk membela dan mempertahankan pendapat mazhab imam yang diikutinya dengan mengklaim telah terjadi ijmak atas pendapat imam mazhabnya tersebut. Sering kali ditemukan dalam kitab-kitab fikih suatu mazhab seorang ulama mengklaim bahwa terhadap pandapatnya telah terjadi ijmak, padahal sejatinya tidaklah demikian. Abu Ishaq al-Isfiraini bahkan menemukan lebih dari 20.000 masalah ijmak.[125] Fenomena klaim ijmak atas pendapat masing-masing imam mazhab tersebut kemudian melahirkan persamaan persepsi untuk menaati dan melaksanakan ijmak sahabat. Guna melembagakan gagasan yang demikian, kemudian para ulama menetapkan ijmak sebagai hujah yang *qath'i* dalam sistem hukum. Para fukaha generasi berikutnya kemudian menentang keras setiap pendapat yang bertentangan dengan pendapat mujtahid sebelumnya.[126]

Al-Syafi'i, *al-Umm*, VII: 276.

[124] Al-Hudhari, *Tarikh al-Tasyri'*, hlm. 209; sebagaimana dikutip oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam *I'lam al-Muwaqqi'in*, Imam Ahmad bin Hanbal menyatakan,

سمعت أبي يقول ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس اختلفوا ما يدريه ولم ينته إليه فليقل لا نعلم الناس اختلفوا.

Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, I: 30.

[125] Beberpa kitab yang secara spesifik menghimpun materi fikih yang dianggap sebagai ijmak antara lain: *al-Ijma'* karya Muhammad bin Ibrahim bin Munzir; *Mausu'at al-Ijma'/ Ensiklopedi Ijmak* karya Sa'di Abu Habib; *Maratib al-Ijma' fi al-Ibadah wa al-Mu'amalah wa al-I'tiqad* karya Ibnu Hazm; dan *Naqd Maratib al-Ijma'* karya Ibnu Taimiyah.

[126] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 466-467; al-Ghazali, *al-Mustashfa*, I: 112-114.

Dalam perkembangan selanjutnya, kemudian para ulama akan menolak pendapat yang berbeda dengan apa yang dianggapnya telah diijmakkan oleh para ulama atau imam mazhabnya. Tibalah pada saatnya para ulama mendefinisikan ijmak sebagai kesepakatan bulat seluruh mujtahid, padahal faktanya tidaklah demikian.[127]

Pada periode ini, budaya musyawarah mufakat telah luntur seiring munculnya kekacauan di berbagai lini kehidupan, dan hampir dalam setiap masalah hukum terdapat perbedaan pendapat sehingga masyarakat Islam terpecah-pecah serta terkotak-kotak ke dalam berbagai mazhab.[128] Ini semua memang fakta sejarah dan sekaligus hukum sejarah. Namun, yang jelas dalam situasi dan kondisi semacam itu, ijmak telah memainkan peranan yang sangat penting, yaitu menyelamatkan atau paling tidak meminimalkan konflik intern umat Islam.

D. Otoritas Ijmak: antara *Qath'i* dan *Zhanni*

Masalah otoritas atau kehujahan ijmak merupakan isu sentral dalam kajian konsep atau teori ijmak. Sebab, pokok permasalahan ijmak memang beranjak dari silang pendapat para ulama mengenai eksistensi ijmak sebagai salah atau dalil hukum Islam (*al-adillah lt-tasyri'iyyah*). Dalam konteks ini, maka muncul pertanyaan, apakah ijmak dapat dijadikan hujah atau tidak dalam penetapan Terkait dengan kehujahan ijmak ini, kemudian muncul juga pertanyaan, siapakah orang-orang yang memenuhi standar mujtahid dan berkompeten untuk ikut serta dalam proses ijmak.

1. Otoritas Ijmak

Berkenaan dengan masalah kehujahan ijmak, pendapat para ulama secara garis besar dapat diklasifikasi menjadi dua, sebagaimana akan dikemukakan berikut ini.

a. Ijmak Sebagai Hujah

Sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak merupakan hujah. Pendapat ini dianut oleh jumhur ulama[129] seperti al-Syafi'i, Ibnu

[127] Ali al-Khafif, *Asbab al-Ikhtilaf*, hlm. 304-307.

[128] Zaki al-Din Sya'ban, *Ushul*, hlm. 326.

[129] Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 124; al-Mahalli, *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawami'*, II: 168; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 514; Muhammad Ahmad, *al-Ikhtilaf Rahmah 'an Niqamah*

al-Humam, al-Jashshash, al-Gazali, al-Syathibi, al-Sarakhsi, Ibnu Hazm, dan para ulama kontemporer lainnya.

Argumentasi yang dikemukakan oleh kelompok ini untuk mendukung kehujahan ijmak terdiri atas beberapa ayat Alquran dan hadis Nabi saw., antara lain ialah firman Allah swt. dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya) dan ulil amri di antara kamu sakalian. (Q.S. an-Nisa' [4]: 59)

Wajh al-dilalah kata "*al-amr*" dalam ayat di atas merupakan sinonim dengan kata "*asy-sya'n*" yang berarti urusan atau bidang. Ini sifatnya umum, mencakup bidang keagamaan dan bidang keduniaan. Dalam bidang keduniaan, yang berwenang mengaturnya adalah kepala pemerintahan seperti raja, kepala negara, atau pemimpin lainnya yang sejenis. Adapun dalam bidang keagamaan, yang berwenang mengaturnya adalah para ulama. Dengan demikian, pemahaman hukum yang dapat diambil dari ayat tersebut adalah bahwa umat Islam wajib taat kepada ulil amri jika mereka telah menyepakati hukum suatu masalah atau telah memproduk ijmak berdasarkan nas Alquran dan atau Sunah.[130]

Ayat lain yang dikemukakan oleh golongan ini ialah firman Allah swt. dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 83 sebagai berikut.

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ.

Apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang hendak

(Jeddah: Makatabah Dar al-Matbu'at al-Haditsah, t.t.), hlm. 95; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 45-48.

[130] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 517; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 47.

mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan ulil amri). (Q.S. an-Nisa' [4]: 83)

Ayat tersebut memerintahkan agar umat Islam merujuk kepada Alquran dan atau Sunah manakala berselisih pendapat. Oleh karena itu, apabila para mujtahid telah bersepakat, maka umat Islam diperintahkan untuk mengikuti hasil kesepakatan tersebut dan hal yang demikian sama artinya dengan kembali atau merujuk kepada Alquran dan atau Sunah.[131] Dengan merujuk pada hadis Nabi saw., Ibnu Hazm menafsirkan "*ulil amri*" sebagai para penguasa (umara) dan para ahli (ulama).[132]

Demikian juga firman Allah swt. dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا.

Dan, barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahanam. Dan, Jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali. (Q.S. an-Nisa' [4]: 115)

Melalui ayat tersebut, Allah swt. mengingatkan orang-orang yang menentang Rasulullah saw. dan mengikuti jalan orang yang tidak beriman dengan ancaman siksa di neraka. Bahkan, orang-orang yang mengikuti jalan orang yang tidak beriman disetarakan dengan orang-orang yang menentang Rasulullah saw. Oleh karena itu, hukum mengikuti jalan orang-orang yang tidak beriman adalah sesat dan haram dan mengikut jalan orang-orang beriman adalah wajib. Dengan demikian, maka ijmak adalah hujah karena merupakan kesepakatan ulama dan jalan orang-orang beriman.[133]

[131] Zakaria al-Sibri, *Mashadir*, hlm. 71.

[132] Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 644-645.

[133] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 516; al-Ghazali, *al-Mustashfa*, I: 111; al-Bajiqani, *al-Madkhal*, hlm. 128; Ali al-Subuki dan Tajuddin al-Subuki, *al-Ibhaj*, hlm. 354.

Menurut Ibnu Hazm, dalam ayat di atas Allah swt. sebenarnya tidak hanya mengancam orang-orang yang mengikuti jalan orang-orang yang tidak beriman, tetapi juga mengancam orang-orang yang menentang Rasulullah saw. Pengertian jalan orang-orang yang beriman (*sabil al-mu'minin*) adalah mengikuti Alquran dan Sunah Rasulullah saw. (termasuk ijmak ulama yang tidak didukung oleh nas), bukanlah jalan orang-orang yang beriman, melainkan jalan orang-orang kafir.[134] Penafsiran ini menurutnya lebih tepat dan yang sejalan dengan firman Allah swt. dalam ayat sebagai berikut:

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

Sesungguhnya jawaban orang-orang mukmin bila mereka dipanggil kepada Allah dan Rasul-Nya agar Rasul mengadili di antara mereka, ialah ucapan "kami mendengar dan kami patuh". Mereka itulah orang-orang yang beruntung. (Q.S. an-Nur [24]: 51)

Jumhur ulama juga berpendapat bahwa kesepakatan para mujtahid Muslim pada dasarnya merupakan representasi pendapat umat Islam secara keseluruhan. Telah banyak hadis dan *atsar* sahabat yang mengisyaratkan infalibilitas kesepakat-an umat Islam. Di antaranya ialah:

لا تجتمع أ متى على ضلالة.[135]

Umatku tidak akan menyepakati kesalahan atau kesesatan.

لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة.[136]

Segolongan dari umatku senantiasa akan membela kebenaran sampai datang hari kiamat.

[134] Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 644.

[135] Al-Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978), V: 145; Muhammad bin Yazid al Qazwini, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 1.303; Abu 'Isa at-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi* (Mesir: Maktabah al-Halabi, t.t.), IV: 466.

[136] Abu al-Hasan Muslim, *Shahih*, I: 247; al-Sayuthi, *al-Jami'*, hlm. 200.

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.[137]

Apa yang dianggap baik oleh orang-orang Muslim, maka ia baik juga di sisi Allah.

Kelompok ini mengemukakan bahwa beberapa hadis Nabi saw. yang telah dikemukakan di atas intinya adalah menekankan infalibilitas ijmak umat Islam. Hadis-hadis tersebut, meskipun tidak sahih dari segi lafal, matan, dan rangkaian sanadnya, namun antara hadis yang satu dengan yang lain saling mendukung sehingga dapat dikatakan sahih dari segi maknanya. Oleh karena itu, hadis-hadis tersebut menunjang teori ijmak.[138]

Pengertiannya ialah bahwa umat Islam tidak akan pernah menyepakati kebatilan dan pasti akan selalu ada yang menegakkan kebenaran. Dengan kata lain, hadis tersebut bukan membolehkan ulama berijmak tanpa dukungan nas sebagaimana dipahami oleh sebagian ulama usul yang lain.

Kelompok ini juga menyatakan bahwa ketika para ulama berijmak, ijmak pastilah disandarkan pada dalil. Jika mereka tak menemukan sandaran dalil pun, ijtihadnya tetap memperhatikan *maqashid al-syari'ah* yang umum. Para ulama juga menggunakan metode *istinbath* tertentu seperti kias, istihsan, dan lain sebagainya. Oleh karena produk *istinbath* mereka selalu disandarkan pada dalil syarak, maka kesepakatan para mujtahid dapat dipertanggungjawabkan dan mempunyai kuatan hukum.[139]

Berdasarkan paparan pendapat jumhur ulama dalam masalah otoritas ijmak dapat diketahui bahwa ijmak itu memiliki validitas dan otoritas, meskipun tidak independen, masih memerlukan sandaran dalil dari Alquran dan atau Sunah.

b. Ijmak Bukanlah Hujah

Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa ijmak itu bukanlah hujah. Pendapat ini dianut oleh al-Nizham (dari

[137] Al-Imam Ahmad, *Musnad*, I: 381.
[138] Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 643-644.
[139] Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 47-48.

golongan Mu'tazilah) serta sebagian Khawarij dan Syi'ah.[140] Kelompok ini berpendapat bahwa ijmak bukanlah hujah dengan mengemukakan beberapa asalasan dari nas Alquran, Sunah, dan dalil logika. Nas Alquran yang dijadikan alasan untuk menolak kehujahan ijmak adalah Q.S. an-Nisa' [4]: 59:

يا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ.

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya) dan ulil amri dari kamu sekalian, dan apabila kamu sekalian berselisih mengenai suatu masalah, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul-Nya.

Menurut kelompok ini, berdasarkan ayat ini, maka apabila terdapat masalah yang diperselisihkan, hendaklah dikembalikan kepada kitab Allah dan Sunah Nabi saw., tidak ada perintah untuk kembali kepada kesepakatan ulama mujtahid. Ini suatu bukti bahwa ijmak kesepakatan mujtahid itu bukan merupakan hujah. Demikian juga dialog antara Nabi saw. dengan Mu'adz bin Jabal tentang dasar-dasar hukum yang akan dijadikan dipedoman dalam pengambilan keputusan peradilan, tidak menyebutkan ijmak, dan ini telah disetujui Rasulullah saw. Andaikan ijmak termasuk hujah dan boleh dipedomani dalam penetapan hukum, pastilah itu akan disebutkan.[141]

Mengenai Q.S. an-Nisa' [4]: 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْـدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا.

Dan, barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan

[140] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 521; al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 434.
[141] Al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 183-203.

ia ke dalam Jahanam. Dan, Jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali. (Q.S. an-Nisa' [4]: 115)

Menurut kelompok yang menolak kehujahan ijmak, ancaman dalam ayat tersebut ditujukan kepada orang yang tidak patuh kepada Nabi saw. dan mengikuti jalan orang yang tidak beriman. Antara keduanya tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain. Apabila dikatakan, dilarang pertentangan setelah terjadi ijmak, maka bagaimana dengan kebolehan setiap ahli hukum untuk mengikuti pendapatnya masing-masing, berarti memang perbedaan itu tidak dilarang dan tetap ditolerir.[142]

Kelompok ini menolak penggunaan beberapa hadis yang digunakan sebagai argumentasi untuk mendukung kehujahan ijmak, sebab hadis-hadis tersebut dinyatakan sebagai hadis ahad, sedangkan hadis ahad kualitas kehujahannya tidak kuat. Andaikan dianggap mutawatir dari segi makna, tafsirannya yang benar adalah terpeliharanya umat dari kesesatan dan kesalahan, yakni menyepakati kekufuran atau menyalahi dalil-dalil *qath'i*. Dengan kata lain, hadis-hadis tersebut menurut kelompok ini tidak mengacu pada legimitasi serta infalibilitas hasil ijmak. Bahkan, Nabi saw. sendiri telah memprediksi bahwa pada suatu saat masyarakat luas mungkin saja melakukan kesalahan,[143] sebagaimana dinyatakan dalam beberapa hadis Nabi saw. sebagai berikut.

بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ غريبا. (رواه مسلم)[144]

Islam muncul sebagai sesuatu yang asing dan ia akan kembali menjadi asing seperti semula, maka berbahagialah orang-orang (Islam) yang merasa terasing. (H.R. Muslim)

خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيئ قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه و يمينه شهادته. (رواه البخارى)[145]

[142] Ali Hasbullah, *Ushul*, hlm. 114.
[143] Al-Gazali, *al-Mustashfa*, hlm. 111-114; Ali Hasbullah, *Ushul*, hlm. 115.
[144] Imam Muslim, *Shahih Muslim*, I: 176.
[145] Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.), II: 1.432.

> Sebaik-baik manusia adalah (orang yang hidup) pada generasiku, kemudian generasi sesudahnya, dan kemudian generasi sesudahnya lagi. Sesudah itu akan muncul suatu golongan yang kesaksiannya mendahului sumpahnya dan sumpahnya mendahului kesaksiannya. (H.R. al-Bukhari)

Kelompok ini juga menolak infalibilitas dan validitas ijmak berdasarkan logika akal sehat. Menurut kelompok ini, tidak masuk akal bahwa sekelompok orang yang secara perorangan tidak *ma'shum* kemudian akumulasi pendapat orang banyak yang tidak *ma'shum* tersebut menjadi *ma'shum*. Atau sebaliknya, mungkin saja karena secara individu seseorang itu tidak *ma'shum*, kemudian akan menyepakati sesuatu yang tidak benar. Logika yang membenarkan ijmak sama dengan logika yang menyatakan, "Masing-masing dari individu itu berbaju hitam, tetapi sekelompok orang yang terdiri atas individu-individu berbaju hitam itu tidaklah hitam." Dengan demikian, maka tidak masuk akal pula menganggap ijmak sebagai hujah. Tak ada jalan lain bagi umat Islam kecuali harus mengikuti Alquran dan Sunah.[146]

Di samping itu, apabila keabsahan ijmak harus disandarkan pada dalil yang berasal dari Alquran atau Sunah, maka yang menjadi hujah adalah Alquran atau Sunah itu, bukan dalil ijmak, dan apabila sandaran dalil ijmak itu bersifat *zhanni*, maka kecil kemungkinan terjadinya kesepakatan pendapat karena metode *istinbath* yang digunakan para ulama berbesa-beda. Lagi pula, sulit untuk mendeteksi telah terjadinya ijmak karena para ulama tersebar di berbagai penjuru dunia.[147]

Anggapan bahwa kaum Syi'ah dan Nizhamiyah menolak ijmak boleh jadi merupakan suatu penilaian dan anggapan yang *under estimate*. Sebab, polemik yang direkonstruksikan dalam berbagai kitab usul fikih memang mengesankan "direkayasa" untuk membela jumhur ulama.[148]Al-Subuki dan beberapa ulama lainnya menyatakan bahwa al-Nizham sendiri sebenarnya

[146] Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 41; al-Sarakhsi, *Ushul*, I: 295.

[147] Ali Hasbullah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 115; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 523.

[148] Penulis merasa terhambat untuk memperoleh sumber literatur mengenai sikap dan argumentasi-argumentasi golongan Syi'ah dan Mu'tazilah dalam masalah ijmak ini.

menerima ijmak. Beberapa pengikutnyalah yang menolak, namun kemudian dinisbahkan kepada-nya.[149] Memang jika ditelusuri beberapa ajaran dasar golongan Syi'ah sebenarnya menolak prinsip ijmak secara mutlak. Mereka memiliki penafsiran tersendiri mengenai hal ini. Mereka memberikan *treatment* yang besar pada kepatuhan tanpa syarat kepada imam yang menurut keyakinan mereka adalah terpelihara dari berbuat salah (*ma'shum*). Maka, otoritas *tasyri'* sepeninggal Nabi saw. berada di tangan imam. Inilah salah satu doktrin dalam aliran Syi'ah.[150]

Berdasarkan keterangan di atas, dapat diketahui bahwa jumhur ulama menganggap ijmak sebagai hujah sekaligus menjadikan ijmak sebagai sarana pencegahan kemungkinan salah hasil ijtihad individual. Adapun menurut golongan Nizhamiyah dan sebagian Khawarij, ijmak bukanlah hujah. Syi'ah tidak menganggap ijmak sebagai hujah yang berdiri sendiri, melainkan harus dikaitkan dengan pribadi imam yang *ma'shum*, sebab mereka menganggap imam sebagai penentu final dalam masalah-masalah hukum. Mereka tolak teori ijmak jumhur ulama karena tidak mengaitkan ijmak dengan pribadi imam. Sebaliknya, jika Syi'ah menerima teori jumhur ulama, hal ini identik dengan pengingkaran "keimanan" terhadap ke-*ma'shum*-an imam.[151]

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa ijmak telah menjadi objek perselisihan pendapat termasuk dalam hal kehujahannya. Meskipun ijmak telah dijustifikasi dengan ayat-ayat Alquran, Sunah, dan argumentasi-argumentasi rasional, tetapi tetap saja bukti-bukti atau dalil-dalil itu tidak dapat secara jelas dan tegas mendukung otoritas ijmak. Bahkan, justifikasi itu terkesan di-*fait accompli*-kan. Sebab, para penentang ijmak kemudian juga menggunakan ayat-ayat Alquran, Sunah, dan rasio untuk meng-*counter* pendapat jumhur ulama. Menurut hemat penulis, perselisihan pendapat ini dikarenakan dalil-

[149] Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 10-11.

[150] Al-Syahrastani, *al-Milal wa l-Nihal* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1967), I: 57, 146-147.

[151] Al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 434.

dalil yang digunakan untuk mendukung ijmak hanya bersifat "kemungkinan" (*al-ihtimal*), tidak secara eskplisit untuk ijmak.

Dalam hubungan ini, penulis kurang sependapat dengan golongan yang menolak kuhujahan ijmak (an-Nizham, Syi'ah, dan Khawarij). Terhadap argumentasi yang dikemukakan oleh golongan yang menolak otoritas ijmak, terutama yang berkaitan dengan lemahnya dasar nas yang digunakan untuk menjustifikasi ijmak, dapat dikemukakan bahwa hadis-hadis itu dapat dikategorikan *mutawatir ma'nawi*. Tentang argumentasi bahwa generasi pasca-sahabat akan dilanda kebobrokan moral sebagaimana diisyratkan oleh hadis Nabi saw., harus dimaknai bahwa hadis itu hanya mempresiksi kemungkinan apa yang akan terjadi pada masa yang akan datang, tetapi tidak menutup kemungkinan masih adanya orang-orang yang masih akan tetap mempertahankan dan menegak-kan kebenaran. Dengan demikian, tidak tertutup kemungkinan generasi pasca-sahabat berijmak dalam rangka mempertahankan dan menegakkan kebenaran.

Tentang argumentasi bahwa sekumpulan orang yang tidak terjamin dari berbuat salah (tidak *ma'shum*) tidak mungkin akan melahirkan kesepakatan yang terjamin dari kesalahan (*ma'shum*), dengan tamsil bahwa kelompok orang yang berbaju hitam pasti akan tampak hitam pula, analogi dan tamsil ini tidak bisa diterima. Sebab, sesuatu yang immateri (abstrak), seperti pendapat, fungsi, dan lain sebagainya, tidak dapat dianalogikan dengan sesuatu yang bersifat materi. Sebagai contoh, fungsi setetes air tidak dapat menghilangkan rasa haus, tetapi segelas air minum dapat menghilangkan rasa dahaga. Demikian juga halnya, seutas kawat kecil tidak mempunyai kekuatan, tetapi seikat kawat kecil dapat dijadikan tali yang cukup kuat.

Menurut mereka, karena ijmak itu harus didukung oleh dalil nas, maka yang menjadi hujah sebenarnya adalah dalil nas itu sendiri, sehingga ijmak menjadi kehilangan arti dan fungsi. Dalam konteks ini, dapat dikemukakan bahwa fungsi ijmak adalah untuk menguatkan sandaran dalil ijmak yang bersifat *zhanni*. Adapun dalam masalah yang telah ada dalil *qath'i*-nya, maka menurut hemat penulis, ijmak memang tidak diperlukan lagi. Tentang

pendapat golongan Syi'ah yang mengaitkan ajaran ijmak dengan ke- *ma'shum*-an individu sang imam, dapat dijawab bahwa tidak ada satu pun nas yang menjamin ke- *ma'shum*-an individu selain Nabi saw. Dengan demikian, argumentasi golongan ini kurang dapat dipertanggungjawabkan secara syarak.

Oleh karena itu, dalam hal ini penulis berpendapat bahwa ijmak itu merupakan hujah bagi umat Islam. Sebab, fakta dan realitasnya ijmak telah didukung oleh dalil-dalil dari berbagai sumber secara kolektif, baik dari Alquran, Sunah, maupun dalil logika sebagai suatu kesatuan. Memang dalil-dalil itu berbeda-beda objek ataupun pola pendekatannya dan tidak secara langsung menunjuk pada kehujahan ijmak. Beberapa hadis yang digunakan untuk mendukung kehujahan ijmak juga termasuk lemah karena termasuk hadis ahad. Akan tetapi, para ulama mengakui bahwa dalil-dalil itu memiliki arah dan makna yang sama serta saling mendukung sehingga pada gilirannya dapat mendatangkan kepastian.[152]

Andaikan secara teoretis ijmak masih diperdebatkan, namun fakta sejarah telah membuktikan bahwa ia telah memainkan peranan penting dalam mem-persatukan umat dan meminimalkan *side effect* dari perselisihan yang ada, baik secara sosiologis[153] maupun politis.[154] Oleh karena itu, "kepercayaan" kepada otoritas ijmak perlu dipertahankan.

2. Kualitas Otoritas Ijmak

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama usul fikih dalam hal apakah kehujahan ijmak itu berdiri sendiri ataukah membutuhkan dalil penunjang. Perbedaan pendapat ini kemudian berimplikasi pada perbedaan pendapat dalam penentuan kualitas kehujahan

[152] Bandingkan dengan al-Syathbi, *al-Muwafaqat*, I: 11-12.

[153] Sebagaimana dinyatakan oleh al-Juwaini, ijmak telah berperan sebagai penjaga dan penopang yurisprudensi hukum Islam, terutama pemikiran hukum Islam warisan ulama salaf. Lihat Abu al-Ma'ali al- Juwaini, *al-Burhan*, hlm. 436.

[154] Sebagai contoh adalah dalam peristiwa pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah. Menurut Munawir Syadzali, dalam peristiwa pemilihan dan pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah, permusyawaratan dan konsensus ditempuh untuk keperluan yang nyata dan sungguh-sungguh mendesak, yakni untuk mengisi kevakuman "kepemimpinan" setelah Nabi saw. wafat. Lihat Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, cet. ke-1 (Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 21.

ijmak, apakah bersifat *qath'i* ataukah *zhanni*. Dalam konteks ini, sebagian ulama berpendapat, oleh karena teori ijmak bersumber dari Alquran dan atau Sunah, maka secara umum dianggap bahwa ijmak adalah suatu hujah yang *qath'i*. Ulama yang berpendapat demikian di antaranya ialah Shairafi, Ibnu Burhan, al-Dabbusi, dan Ibnu Taimiyah.[155]

Al-Bazdawi juga berpendapat bahwa kehujahan ijmak itu bersifat *qath'i* dan menyatakan bahwa fungsi ijmak memang meningkatkan kualitas suatu peraturan, yang semula bersifat *zhanni* atau masih diperselisihkan, dapat menjadi *qath'i* setelah adanya persetujuan atau ijmak. Oleh karena itu, jika telah dicapai kata sepakat, pendapat yang menyimpang boleh diabaikan.[156] Adapun kelompok ulama lainnya, termasuk al-Razi dan al-Amidi, menyatakan bahwa ijmak adalah hujah yang bersifat *zhanni*, sebab ijmak ditetapkan dalam masalah-masalah yang didasarkan pada kias atau hadis-hadis ahad yang sifatnya juga *zhanni*. Pendapat yang lebih moderat menyatakan bahwa jika ijmak ditetapkan dengan kesepakatan bulat dari para ahli, maka ia bersifat *qath'i*. Tetapi jika ia didahului dengan ketidaksepakatan, seperti ijmak *sukuti*, atau mereka yang tidak setuju itu hanyalah minoritas, maka ijmak ini adalah *zhanni*.[157]

Menarik apa yang dikemukakan dalam kitab *Jam'u al-Jawami'* bahwa jika ijmak itu berkenaan dengan hal-hal yang termasuk kategori *'ulima min al-din bi al-dharurah*, seperti wajibnya salat lima waktu, haji ke Baitullah, puasa bulan Ramadan, maka penentangnya diaggap kafīr. Tetapi terhadap materi ijmak yang tidak terkaver oleh nas, termasuk ijmak *khafi* atau *sukuti*, seperti rusaknya ibadah haji karena jimak sebelum wukuf, maka penentangnya tidak kafir.[158]

Paparan tersebut di atas menunjukkan bahwasanya terdapat dua kategori kualitas ijmak, yaitu ijmak *qath'i* jika didukung oleh nas yang *qath'i* atau berkenaan dengan hal-hal yang termasuk kategori *'ulima min al-din bi al-dharurah*. Penentang terhadap ijmak yang demikian adalah kafir. Adapun terhadap ijmak yang berkualitas *zhanni*, yaitu

[155] Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 91.

[156] Ali bin Muhammad al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi* (Karachi: Jawid Press, t.t.), hlm. 245-247; al-Sarakhsi, *Ushul*, I: 301; al-Syaukani, *Irsyad*, hlm. 70.

[157] Al-Bazdawi, *Ushul*, hlm. 247.

[158] Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Jima' al-'Ilm* (Madinah: Dar al-Atsar, 2002), hlm. 22.

ijmak dalam masalah-masalah yang didukung oleh dalil *zhanni* atau dalam masalah-masalah yang tidak ada nasnya secara eksplisit dalam nas syarak, penentang terhadap ijmak yang termasuk kategori demikian tidaklah kafir.

3. Proses Ijmak: *Sharih* dan *Sukuti*

Berdasarkan proses bagaimana kesepakatan atau konsensus dari antara para mujtahid itu terjadi, ijmak dapat diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu ijmak *sharih* dan *sukuti*. Kedua jenis ijmak dan statusnya dalam sistem penetapan hukum Islam akan diuraikan berikut ini.

a. Ijmak *sharih* atau ijmak *qauli* adalah kesepakatan para mujtahid pada zamannya tentang hukum suatu perkara di mana seluruh mujtahid menyatakan pendapat dengan jelas melalui perkataan (*qaul*) atau perbuatan nyata (*fi'l*).[159] Secara teknis, proses ijmak *sharih* ini terbentuk apabila para mujtahid berkumpul melalui sebuah forum, kemudian masing-masing mujtahid menyatakan pendapat hukumnya dengan jelas mengenai suatu masalah yang menjadi objek kajian dan pendapat mereka mengenai hal tersebut menyatu. Kemungkinan lain, masing-masing para mujtahid mempunyai pendapat hukum suatu masalah dan tanpa bertemu dalam suatu forum. Setelah pendapat mereka beredar di masyarakat, diketahui bahwa ternyata pendapat para mujtahid mengenai masalah tersebut sama. Menurut Abd al-Wahhab Khallaf, ijmak yang demikian inilah yang benar.[160] Bagi kelompok ulama yang mendukung kehujahan ijmak, status ijmak *sharih* ini dapat dijadikan sebagai hujah dan tidak ada perselisihan di antara mereka.[161]

b. Ijmak *sukuti* atau ijmak *rukhshah* adalah ijmak yang didasarkan pada asumsi karena kesepakatannya terbentuk melalui pernyataan atau perbuatan sebagian ulama berkenaan dengan hukum suatu masalah, dan setelah informasi ini menyebar di masyarakat, sebagian ulama yang lain diam (*sukut*) dan tidak menyatakan

[159] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 526; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51. Zaki al-Din Sya'ban, hlm. 45.

[160] Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51.

[161] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 526.

pendapatnya meski telah cukup waktu untuk menelaahnya.[162]

Berkenaan dengan kehujahan ijmak *sukuti*, sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak *sukuti* dianggap sebagai ijmak yang sah, sedangkan sebagian lagi berpendapat bahwa ijmak *sukuti* ini bukanlah hujah.

Mayoritas ulama Hanafiyah, Imam Ahmad bin Hanbal, sebagian ulama Syafi'iyah, dan jumhur ulama berpendapat bahwa ijmak *sukuti* dapat dijadikan sebagai hujah.[163] Imam Malik juga berpendapat bahwa ijmak *sukuti* sebagai hujah.[164] Menurut ulama Hanafiyah, ijmak *sukuti* menjadi hujah apabila ketetapan hukum yang memasyarakat dan ada jeda waktu bagi para mujtahid untuk mengkajinya, serta tidak ada hal yang ditakutkan untuk menyatakan pendapatnya.[165]

Argumentasi yang dikemukakan oleh ulama pendukung kehujahan ijmak *sukuti* adalah: (a) Setiap mujtahid berkewajiban untuk menyatakan pendapatnya, terutama ketika ada pendapat yang salah. Oleh karena itu, jika seorang mujtahid diam menyikapi pendapat hukum yang telah beredar, berarti ia membenarkan dan menyetujuinya. (b) Mustahil akan dapat mendeteksi keberadaan dan pendapat seluruh mujtahid yang tersebar di berbagai daerah. Padahal, Allah swt. tidak pernah mempersulit hamba-Nya. (c) Pada galibnya yang berfatwa adalah para tokoh ulama besar saja, sedangkan ulama yang lain menerima dan mengikuti pendapat tokoh ulama besar tesebut. Artinya, diam itu merupakan persetujuan secara tidak langsung. Berdasarkan alasan ini pula, maka ijmak mayoritas juga sah.[166] (d) Para ulama telah sepakat bahwa dalam masalah teologi ijmak *sukuti* dianggap sah, maka dapat dianalogikan bahwa dalam

---

[162] *Ibid*.; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51; al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, hlm. 239; al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 448. Dalam kitab *Ushul al-Sarakhsi* disebutkan:

وأما الرخصة وهو أن ينتشر القول من بعض علماء أهل العصر ويسكت الباقون عن إظهار الخلاف وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم أو صيرورته معلوما لهم بالانتشار والظهور.

As-Sarakhsī, *Ushul al-Sarakhsi*, I: 303.

[163] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 528; Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 206; al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 365; al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, I: 303; al-Khudhari, *Tarikh al-Tasyri'*, hlm. 209.

[164] *Ibid*.

[165] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 528; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51.

[166] Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, I: 303; al-Basri, *al-Mua'tamad*, I: 243; al-Bazdawi, *Ushul al Bazdawi*, hlm. 242.

masalah fikih pun seharusnya demikian.[167]

Sebagian ulama Syafi'iyah, sebagian ulama Malikiyah, dan al-Baqillani berpendapat bahwa ijmak *sukuti* bukan ijmak dan bukan hujah.[168] Para ulama yang menolak kehujahan ijmak *sukuti* ini mengemukakan beberapa alasan, yaitu:

a. Bahwasanya dalam teori ijmak disyaratkan adanya kejelasan dan kepastian pendapat seluruh mujtahid tentang suatu masalah dan semuanya menyepakatinya. Oleh karena itu, apabila ada sebagian ulama yang tidak sependapat atau diam, ijmaknya tidak sah. Sebab, diamnya seseorang mengandung keraguan. Kemungkinan orang diam itu setuju, atau dia belum berijtihad tentang kasus tersebut, atau telah berijtihad tetapi belum menghsilkan kesimpulan apapun, atau bisa jadi telah menghasilkan keputusan hukum yang berbeda dengan hukum yang telah diputuskan ulama lain tetapi takut akan menyampaikannya kepada publik, dan lain sebagainya. Dalam konteks inilah al-Syafi'i menyatakan:

لا ينسب إلى ساكت قول.[169]

b. Terdapat beberapa *atsar* sahabat yang mengindikasikan bahwa diamnya sahabat itu tidak berarti setuju. Sebagai contoh ialah kisah Umar yang bermusyawarah dengan para sahabat tentang sisa hartanya yang diperoleh dari rampsan perang. Umar mengisyaratkan akan menunda pembagian harta tersebut dan menahannya sambil menunggu waktu yang tepat. Ali bin Abi Thalib terlihat diam saja sehingga Umar bertanya, "Bagaimana pendapatmu, Ali?" Kemudian Ali menjawab, "Kami tidak bermaksud akan membuat keyakinanmu berubah menjadi ragu dan ilmumu menjadi hilang. Saya berpendapat Engkau membagikan harta tersebut kepada kaum Muslimin (sekarang juga)." Seraya Ali membaca-kan sebuah hadis tentang pembagian sisa harta rampasan.[170]

---

[167] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 528; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51.

[168] Al-Bazdawi, *Ushul al Bazdawi*, hlm. 239; al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 448; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 526; Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 205.

[169] Wahbah al-Zuhaili, *Ushuhl al-Fiqh*, I: 529; al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 448.

[170] Al-Juwaini, *al-Burhan*, I : 448; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 529; Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 205.

c. Menerima kehujahan ijmak berarti menerima kehujahan ijmak mayoritas ulama. Padahal, ijmak mayoritas ulama tidak sah dan tidak dapat dijadikan hujah.[171]

Selanjutnya, berkenaan dengan masalah pembatalan ijmak (*naskh al-ijma'*), menurut teori klasik, setiap peraturan yang ditetapkan melalui ijmak, tidak dapat dibatalkan ijmak yang muncul sedudahnya.[172] Adapun al-Bazdawi menyata-kan bahwa ijmak dapat dibatalkan oleh ijmak sesudahnya dalam generasi yang sama atau dalam generasi selanjutnya. Suatu peraturan yang ditetapkan melalui ijmak yang terdahulu dapat dibatalkan oleh ijmak sama bentuknya yang muncul kemudian dalam generasi yang sama atau dalam generasi yang berbeda. Suatu ijmak yang *qath'i* bisa dibatalkan oleh ijmak yang *qath'i* pula dan tidak oleh ijmak yang *zhanni*.[173]

Al-Bazdawi menyatakan bahwa ketentuan-ketentuan yang dibuat melalui ijtihad dan ijmak bisa dibatalkan seiring berlalunya waktu penetapan ijmak dan ijmak bisa terjadi setiap saat. Para ulama dari generasi berikutnya mungkin akan mengemukakan argumentasi, dengan segala kemungkinan, atas dasar suatu hujah yang lebih baik daripada para ulama dari generasi sebelumnya. Ijmak ini mungkin akan bertentangan dengan ijmak sebelumnya. Ijmak yang muncul belakangan mengenai masalah yang sama akan berperan sebagai suatu tanda berakhirnya masa berlaku peraturan sebelumnya yang didasarkan atas ijmak.

Menurut Al-Bazdawi, masa berlakunya suatu peraturan hukum akan berakhir apabila kepentingan dan manfaat (*mashlahah*) yang dikandungnya sudah tidak ditemukan lagi, dan ulama generasi berikutnya bisa saja menyepakati suatu peraturan hukum yang bertentangan dengan peraturan hukum sebelumnya. Kesepakatan ulama atas peraturan hukum yang bertentangan dengan peraturan hukum sebelumnya menunjukkan bahwa peraturan tersebut telah berubah sejalan dengan berubahnya kepentingan dan manfaat yang dirasakan oleh masyarakat dan bahwa masa berlakunya peraturan hukum sebelumnya telah berakhir.[174]

---

[171] Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 131.
[172] Wahbah al-Zuhaiil, *Ushul al-Fiqh*, I: 557.
[173] Al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, I: 247.
[174] *Ibid*., hlm. 247.

Dengan demikian, maka dapat disimpulkan bahwa pendapat yang kuat, kualifikasi ijmak yang menjadi objek kajian yang sebenarnya dalam ilmu usul fikih adalah *zhanni*.

E. Kriteria dan Kualifikasi Mujtahid

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa ijmak didefinisikan sebagai kesepakatan para mujtahid umat Nabi Muhammad saw. pada kurun waktu tertentu atas suatu hukum syarak setelah Nabi saw. wafat. Berdasarkan definisi tersebut, maka dapat diketahui bahwa kompetensi untuk berijmak (*ahliyyat al-ijma'*) berada di pundak para mujtahid, atau istilah-istilah lain yang semakna dengan itu. Dikatakan demikian, karena sebagian ulama usul dalam mendefinisikan atau menjelaskan ijmak tidak menggunakan kata mujtahid, melainkan menggunakan istilah *ahl al-hill wa al-'aqd* atau *ahl al-ra'y wa al-ijtihad* atau *ulama' al-ummah*, namun ini semua tetap mengacu pada pengertian mujtahid.

Pengertian Mujtahid

Dalam kitab *Jam' al-Jawami'* disebutkan bahwa yang dimaksud dengan mujtahid itu adalah ahli fikih.[175] Meskipun tidak dijelaskan siapa yang dimaksud dengan ahli fikih, akan tetapi jika dikaitkan dengan penjelasan terminologis fikih yang tak lain adalah pemahaman tentang hukum syarak yang diambil dari diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci berkenaan dengan perilaku seseorang, maka dapat dikatakan bahwa mujtahid itu adalah seseorang yang memiliki kapasitas dan kapabilitas untuk menggali hukum-hukum syarak dari sumber aslinya, yaitu Alquran dan/atau Sunah.

Al-Jurjani dalam kitab *al-Ta'rifat* juga menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan mujtahid adalah orang yang menguasai ilmu Alquran dan ilmu tafsir yang sangat diperlukan dalam memahami makna ayat-ayat Alquran, menguasai ilmu *riwayah* dan *dirayah* hadis sehingga mempu menjelaskan maksud suatu hadis, mampu melakukan penalaran analogis, dan tanggap terhadap problem-problem kekinian.[176]

Syarat-syarat Mujtahid

Ali Abd al-Kafi al-Subuki dan Tajuddin al-Subuki dalam kitab *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* menjelaskan kriteria mujtahid adalah: (a) menguasai ilmu *'aqliyah* (bahasa, usul fikih, dan sebagainya) yang

[175] Al-Mahalli, *Syarh*, II: 379.

[176] Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat* (Jeddah: al-Haramain, t.t.), hlm. 204.

dapat mempertajam akal dan nuraninya sehingga memiliki kapasitas yang memadai, tidak mudah tergelincir dalam kesalahan, mengetahui penggunaan lafal-lafal dengan tepat, serta mampu menyeleksi dalil yang benar dan dalil yang salah; (b) menguasai kaidah-kaidah syarak sehingga memiliki kemampuan untuk menggunakan dalil-dali syarak secara tepat, sesuai atau tidak sesuai; (c) memahami *maqashid al-syri'ah*, sehingga berdasarkan ketajaman nalurinya, ia mampu menetapkan hukum secara tepat dan benar, mampu menjawab atau memecahkan hukum yang dihadapkan kepadanya, meskipun masalah tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit dalam nas syarak.[177]

Adapun menurut al-Gazali, seorang mujtahid haruslah menguasai Alquran, Sunah, ijmak, dan kias. Di samping itu, seorang mujtahid juga harus menguasai dua macam ilmu, yaitu ilmu-ilmu pendahuluan (*muqaddaman*) untuk dapat menarik ketentuan hukum dari sumber hukum yang asli, yaitu Alquran dan atau Sunah. Ini memerlukan penguasaan penuh terhadap leksikografi dan gramatika sehingga memahami ungkapan-ungkapan dalam bahasa Arab. Jenis yang kedua mencakup pengetahuan *'ulum Alquran* dan *'ulum al-hadis*\ sehingga dapat membedakan hadis yang sahih dan yang palsu, hadis yang salah dan yang benar. Penguasaan terhadap ilmu-ilmu ini, terutama *'ulum Alquran* dan *'ulum al-hadits*, leksikografi, dan yurisprudensi sangat mendasar untuk menjadi seorang mujtahid.[178]

Memerhatikan uraian di atas, maka dapat dikemukakan bahwa syarat-syarat seorang mujtahid meliputi hal-hal sebagai berikut.

1. Menguasai bahasa Arab, baik tetang gramatikanya (Nahwu dan Sharaf) maupun kaidah-kaidah kebahasaannya (*qawa'id al-lughawiyah*), sehingga seorang mujtahid mampu menangkap "pesan" yang terdapat dalam kata perkata dan redaksional kalimat yang terdapat dalam nas syarak. Oleh karena itu, seorang mujtahid harus mampu membedakan antara *mut}laq* dengan *muqayyad*, hakikat dengan *majaz*, *'amm* dengan *khash*, dan lain sebagainya.
2. Mengetahui *'ulum Alquran* dan *'ulum al-hadits*, sehingga mengenali *nasikh-mansukh*, atau ayat-ayat yang ditakhsis oleh hadis, dan terutama menguasai ayat-ayat hukum. Demikian juga *'ulum al-hadits*

[177] Ali al-Subuki dan Tajuddin al-Subuki, *al-Ibhaj*, hlm. 8.
[178] Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 181.

diperlukan untuk mengetahui kualifikasi hadis mana hadis yang mutawatir, sahih, *da'if*, *mu'tall*, dan lain sebagainya.

3. Mengetahui wawasan yang komprehensif tentang yurisprudensi hukum Islam, sehingga dapat memetakan materi hukum yang telah diijmakkan atau yang masih diperselisihkan agar produk ijtihadnya tidak dianggap sumbang.
4. Menguasai ilmu usul fikih sehingga paham terhadap metode-metode mengistinbatkan hukum, seperti kias, istihsan, *mashlahah mursalah*, dan lain sebagainya, dan menguasai pula proses menganalogikan suatu hukum cabang (*furu'*) dengan hukum asalnya.
5. Mengetahui *maqashid al-ahkam*, bahwa tujuan hukum Islam adalah untuk mendatangkan rahmat bagi semesta alam yang harus diaplikasikan dalam bentuk pemenuhan atau perlindungan hajat hidup manusia, baik yang primer, sekunder, maupun tersier.[179]

Permasalahannya kemudian adalah apakah syarat-syarat mujtahid yang demikian *rigid* dan mendetail tersebut dapat dimiliki oleh ulama Islam dewasa ini. Menanggapai hal ini, sebagian ulama berpendapat bahwa kriteria mujtahid mutlak sulit terpenuhi pasca era imam mazhab, sedangkan ulama Hanabilah berpendapat bahwa pada setiap generasi pasti akan muncul para mujtahid pada zamannya.[180] Menurut Abu Zahrah, persyaratan yang telah diuraikan di atas adalah unutk mujtahid mutlak.[181]

Berdasarkan uraian para ulama usul fikih tersebut di atas, maka dapat dipahami bahwa seorang mujtahid dalam pengertian luasnya adalah para ulama yang memiliki kecakapan untuk melakukan penalaran guna mengistibatkan hukum dari nas Alquran dan Sunah terhadap masalah-masalah yang tidak disebutkan secara eksplisit (*manthuq*) di dalam nas syarak.[182] Kinerja yang demikian dikenal dengan istilah ijtihad, yakni upaya yang serius dan optimal untuk mendapatkan pemahaman mengenai aturan-aturan syari'ah.

Penjelasan mengenai tingkatan atau macam-macam mujtahid di bawah ini kiranya dapat memperjelas tentang kualifikasi mujtahid.

---

[179] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 380-386.

[180] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 389; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, I: 218-220; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 474-475.

[181] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 389.

[182] Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 7.

1. Macam-macam Mujtahid

Dalam literatur ilmu usul fikih, secara teoretis, kriteria mujtahid dapat diklasifikasikan menjadi empat tingkatan sebagai berikut.

a. Mujtahid *mustaqill* atau mujtahid mutlak, yaitu orang yang mampu mengistinbatkan hukum suatu masalah secara langsung dan independen dari sumber hukum aslinya, yaitu nas Alquran dan Sunah melalui penalaran normatif secara deduktif-makro. Apabila tidak mendapati sumber hukumnya dalam nas Alquran dan Sunah, maka ia akan menggunakan segala metode ijtihad seperti metode analogi (kias), istihsan, *mashlahah al-mursalah*, dan *sadd al-dzari'ah*. Mereka berijtihad dengan menggunakan *manhaj*-nya sendiri, tidak mengikuti *manhaj* orang lain. Di antara para ulama yang termasuk kategori ini dari kalangan tabi'in adalah Sa'id bin al-Musayyab dan an-Nakha'i. Adapun dari kalangan mujtahid mazhab adalah Ja'far ash-Shadiq, al-Baqir, Abu Hanifah, Malik, al-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, al-Auza'i, Sufyan ats-Tsauri, dan lain sebagainya.

b. Mujtahid *muntasib*, yaitu orang-orang yang dalam berijtihad bergantung dan menggunakan *manhaj* ulama lain tetapi memiliki ketetapan hukum yang berbeda. Mereka ini adalah para ulama pengikut mazhab tertentu, seperti pengikut Abu Hanifah, Malik, al-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal. Di antara ulama yang termasuk kategori ini adalah Abu Yusuf, Muhammad bin al-Hasan, dan Zufar dari pengikut Abu Hanifah; al-Muzni dari pengikut Mazhab al-Syafi'i; Abd ar-Rahman bin al-Qasim, Ibn 'Abd al-Hakam, dan lain sebagainya.

c. Mujtahid *fi al-madzhab*, yaitu para ulama yang mengikuti pendapat para imam mujtahid mutlak, baik dalam hal matodologi (*manhaj*) ijtihad yang digunakan maupun dalam produk pemikiran hukumnya. Teknis pelaksanaannya, langkah pertama adalah mencermati kaidah-kaidah usul fikih yang digunakan para imam mazhab sebelumnya dan kaidah-kaidah fikih, kemudian secara induktif kaidah-kaidah tersebut diterapkan dalam kasus hukum yang terjadi di masyarakat dan belum pernah ditemukan sebelumnya. Menurut ilmu usul fikih, praktik ijtihad yang demikian dikenal dengan istilah *tahqiq al-manath*.[183]

[183] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 389-395.

Dengan melekatnya kompetensi ijmak pada diri mujtahid, maka orang awam yang tidak memiliki kemampuan berijtihad, persetujuan atau penolakannya tidak dianggap dalam proses pemebntukan ijmak. Artinya, kesepakatan atau ketidaksepakatan orang awam tidaklah diperhitungkan karena keterbatasan kemampuan mereka untuk menganalisis atau menggali hukum-hukum syarak dari sumber aslinya. Menurut al-Gazali,[184] dalam masalah-masalah prinsip yang dapat dipahami, baik oleh ulama mujtahid maupun orang awam (seperti salat wajib lima kali sehari semalam, puasa bulan Ramadan, zakat, haji, dan sebagainya), kesepakatan orang awam diperlukan. Tetapi dalam masalah-masalah yang hanya dapat dipahami oleh umat mujtahid (seperti peraturan-peraturan terperinci dalam ibadah dan perdagangan), maka kesepakatan atau ketidaksepakatan orang awam tidak perlu diperhitungkan. Al-Bazdawi memiliki pendapat yang sama, bahwa tidak semua objek ijmak mempersyaratkan mujtahid sebagai peserta ijmak, tergantung pada masalah yang akan diijmakkan.[185]Akan tetapi, sebagian ulama usul berpendapat bahwa dalam proses ijmak harus mengikutsertakan orang awam.[186] Oleh karena itu, dalam mendefinisikan ijmak, kata "*ittifaq al-mujtahidin*" diganti dengan kata "*ittifaq ummah Muhammad*".

Ulama-ulama yang lain mengatakan bahwa ijmak dengan tidak mengikusertakan orang awam dianggap sah karena orang awam tidak memiliki kapasitas untuk mencari kebenaran. Ia dapat disamakan dengan seorang anak kecil atau seorang gila. Di samping itu, infalibilitas masyarakat sama artinya dengan infalibilitas seorang yang dapat dipandang memiliki kemampuan untuk menjangkau kebenaran. Pada era sahabat dari generasi pertama, mereka sepakat bahwa pendapat seorang awam tidak akan dipertimbangkan dalam ijmak. Sebab, apabila seorang awam menyuarakan pendapatnya dalam masalah hukum, ia melakukan hal itu tanpa didukung pengetahuan. Tampaknya mensyaratkan mujtahid sebagai pihak yang paling berkompeten dalam berijmak tidaklah seberapa *conplicated* karena sebagian besar ulama sependapat tentang hal tersebut.[187]

[184] Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I:115.
[185] Al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, hlm. 243.
[186] Al-Basri, *al-Mu'tamad*, II: 481.
[187] Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 115.

Hal lain yang menjadi ajang perselisihan pendapat di kalangan ulama usul fikih ialah tentang syarat keislaman seseorang untuk dapat perperan dalam proses ijmak. Hal tersebut karena dalam definisi ijmak yang dikemas oleh para ulama terdapat kata "*ummah Muhammad*". Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata tersebut adalah mukalaf, yakni orang Islam yang sudah berakal dan balig, atau orang yang memiliki kecakapan bertindak (*ahliyyat al-ada'*).[188] Berdasarkan persyaratan ini, maka orang kafir, anak-anak dan orang gila jelas tidak memiliki kompetensi sama sekali dalam proses ijmak.

Menurut Ali Abd al-Raziq, meski ada perbedaan redaksi, namun kata "mukalaf" mengarah pada suatu konsep Muslim, balig, dan berakal yang benar-benar memiliki kemampuan/keahlian/kepakaran untuk mengeluarkan hukum-hukum fikih dari sumber-sumbernya.[189]

Dengan memerhatikan kriteria tersebut di atas, dapat diketahui bahwa keislaman seseorang merupakan prasyarat kompetensi orang untuk berijmak, sehingga pendapat dan pemikiran seorang non-Muslim tidak dapat dijadikan bahan pertimbangan dalam berijmak. Untuk ini, al-Amidi mengemukakan alasan bahwa ijmak ditetapkan atas dasar Alquran dan Sunah (*adillah sam'iyyah*) yang tidak merekomendasikan keikusertaan non-Muslim dalam berijmak. Sebaliknya, keduanya hanya mengimplikasikan infalibilitas kesepakatan dari orang-orang beriman saja. Tegasnya, pemikiran dan pendapat dari orang kafir tidak diakui dalam Islam. Dengan demikian, pendapatnya tidak akan dijadikan pertimbangan dalam menetapkan atau menolak suatu sumber syari'ah. Apabila ijmak adalah sah tanpa menyertakan pendapatnya, maka ketidaksetujuannya pun juga tidak akan memengaruhi keabsahan dan legitimasi ijmak.[190]

Hal yang demikian adalah karena keberadaan ijmak sebagai hujah adalah berdasarkan dalil-dalil "*sama'i*", maka tidak akan ada *ghirah* untuk mensyiarkan Islam bagi non-Muslim. Dengan demikian, maka tidak akan ada urgensi dan signifikasinya memasukkan non-Muslim dalam kompetensi ijmak, karena muara ijmak adalah untuk "memelihara" pemeluk/umat Islam sendiri.[191]

[188] Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 7.
[189] Al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 321; al-Jashshash, *Ushul*, hlm. 327; al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 116.
[190] Al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 321.
[191] Al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 336-338.

Fazlur Rahman memiliki pendapat yang cukup "liberal" mengenai syarat keislaman orang untuk berpartisipasi dalam proses ijmak. Rahman menekankan sikap inklusivisme Islam sehubungan dengan komunitas-komunitas keagamaan lainnya, berdasarkan sejumlah ayat Alquran, di antaranya Q.S. al-Baqarah [2]: 62 dan Q.S. al-Ma'idah [5]: 69, yang menurut penafsiran Rahman menunjukkan bahwa siapa pun yang percaya kepada monoteisme dan hari akhirat serta melakukan perbuatan baik, akan selamat. Dalam negara modern, seluruh warga negara harus dipandang setara satu sama lain, tanpa diskriminasi antara sesama warga, baik Muslim maupun bukan Muslim.[192]

Pandangan Rahman di atas dengan jelas mengidealkan adanya kesetaraan di antara sesama warga bangsa di era modern ini, baik Muslim maupun non-Muslim, serta persamaan hak dan kewajibannya, termasuk dalam proses pencapaian konsensus. Karena itu, ketika suatu ijmak mengkristal atau berhasil dicapai dalam komunitas tersebut, berdasarkan prinsip mayoritas, ia mengikat seluruh anggotanya tanpa kecuali. Namun, dalam kitab *Musallam al-Tsubut* disebutkan bahwa non-muslim boleh berpartisipasi dalam proses ijmak, pendapat mereka diperhitungkan.

Asy-Syaukani memiliki pendapat yang relatif moderat sekaligus netral dalam memaknai kata "*ummah Muhammad*". Menurutnya, kata tersebut hanya mengecualikan kesepakatan umat masa lalu sebelum Muhammad diangkat sebagai Nabi dan Rasul.[193] Dengan statemennya yang demikian, sepertinya al-Syaukani tidak ingin terlalu berpolemik tentang kompetensi dan kualifikasi mujtahid untuk berijmak, termasuk mempermasalahkan keberagamaannya. Pada bagian akhir pembahasan tentang kompetensi untuk berijmak, al-Amidi dengan sangat cermat menyatakan bahwa semua persyaratan tentang kompetensi ijmak yang ketat dan rumit hanyalah teori semata, yang kesemuanya merupakan keyakinan yang terbangun setelah isu tertutupnya pintu ijtihad.[194]

---

[192] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 171.

[193] Asy-Syaukani, *Irsyad*, I: 194.

[194] Zaki al-Din Sya'ban, *Ushul*, hlm. 85; Zakariya al-Sibri, *Mashadir*, hlm. 70; al-Syaukani, *Irsyad*, hlm. 73.

BAB III
HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM DI INDONESIA

A. Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

Pembaruan mengandung konotasi pada adanya kehendak dan upaya untuk melakukan perubahan menuju ke arah yang lebih baik. Dalam studi keislaman, pembaruan dikenal dengan istilah *tajdid* yang merupakan derivasi dari kata *jaddada*.[1] Menurut Harun Nasution, pembaruan dalam Islam mencakup pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan paham-paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru atau disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.[2] Sebagian pakar menggu-nakan istilah reaktualissi, yakni upaya yang didorong oleh penilaian objektif terhadap kehidupan keagamaan yang dianggap belum memuaskan, sebagai jawaban terhadap kompleksitas masalah yang dihadapi umat Islam dewasa ini.[3] Sementara itu, Naquib al-Attas mengaitkan pembaruan dengan rentang waktu, sehingga pembaruan dimaknai sebagai akselerasi ajaran Islam dengan keadaan masa kini dan karenanya pembaruan dalam Islam bukan berarti penentangan Islam terhadap keadaan sejarah masa kini.[4]

---

[1] Mahmud Yunus, *Kamus Arab – Indonesia* (Jakarta: PT Mahmud Yunus Waz\urriyyah, 2007), hlm. 85.

[2] Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. ke-8 (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 11-12.

[3] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, cet. ke-2 (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 19.

[4] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, cet. k-4 (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 10.

Bagi Abdurrahman Wahid (Gus Dur), pembaruan bisa berbentuk pemutakhiran atau modernisasi (*tajdid*) dan bisa pula berbentuk pemurnian atau purifikasi (*ishlah*).[5] Hanya saja Gus Dur jarang menggunakan istilah "pembaruan" sebagai nama pemikiran-pemikirannya. Istilah yang sering digunakan Gus Dur ialah "dinamisasi" atau "dinamisme" yang menurut interpretasi Greg Barton, bukan saja sebagai kualitas yang enerjetik dan hidup, melainkan juga sebagai kemampuan mengadaptasi dan merespons persoalan-persoalan masyarakat secara kreatif.[6] Adapun kata dinamisasi memiliki konotasi perubahan ke arah pe-nyempurnaan keadaan.[7]

Dengan konsep pembaruan yang demikian, maka dalam pandangan Gus Dur, tidak ada satu kelompok keagamaan pun yang tidak melakukan pembaruan, hanya ruang lingkupnya yang berbeda. Sebuah organisasi sekecil apapun, ketika memiliki daya adaptif untuk menyesuaikan diri pada perubahan, berarti ada *tajdid* di dalamnya. Pembaruan bukan merupakan suatu proyek yang sekali jadi, pembaruan akan selalu ada selama masih ada kehidupan dan perubahan. Pembaruan adalah respons untuk tetap eksis dan bertahan.[8]

Berkaitan dengan objek pembaruan, menurut Rifyal Ka'bah, permasa-lahan-permasalahan dapat dikategorisasi menjadi dua. *Pertama*, masalah-masalah yang sifatnya murni keagamaan. *Kedua*, masalah-msalaah yang sebenarnya bukan agama tetapi kemudian memerlukan bimbingan agama dan dalam masalah ini berlaku sabda Nabi "Kamu lebih tahu tentang urusan duniamu".[9] Senada dengan Rifyal, Clifford Geertz mengemukakan bahwa gerakan pembaruan Islam adalah usaha untuk menegakkan kembali Islam yang "*bereft*", asli, tidak dipalsukan, dan progresif. Purifikasi sebagai sebuah upaya untuk membersihkan Islam dari

---

[5] Armahedi Mahzar, "Menjalin Masyarakat Dakwah: Percikan Pemikiran Integralis Tentang Strategi Dakwah", dalam *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, cet. ke-2 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. 222.

[6] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Antara-Yayasan Paramadina, 1999), hlm. 370.

[7] Abdurrahman Wahid, "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren", dalam *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 38.

[8] Abdurrahman Wahid, "Penyesuaian Ataukah Pembaruan Terbatas", dalam *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 248-252.

[9] Rifyal Ka'bah, "Bawalah kepada Kami Alquran yang Lain Atau Gantilah", dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, dihimpun oleh Iqbal Abdurrauf Saimima, cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 65.

pengaruh berbagai ajaran atau budaya dari luar Islam yang tidak Islami yang kemudian melekat pada tradisi keislaman. Dengan demikian, maka *tajdid* dapat diidentikkan dengan reformasi dan orang yang melakukan pemutakhiran disebut reformis (*mujaddid*), sedangkan yang melakukan pemurnian atau purifikasi disebut fundamentalis dalam pengertian yang positif.[10]

Karakter inti gerakan pembaruan sesungguhnya meliputi sejumlah kecenderungan: (1) seruan untuk kembali kepada Alquran dan hadis; (2) pemurnian dan pembersihan ajaran Islam dari unsur-unsur luar; (3) pembukaan pintu ijtihad sehingga memungkinkan perumusan pemikiran baru; dan (4) tidak taklid buta, yakni mengadopsi pemikiran orang tanpa *reserve*. Sesuai dengan gambaran ini, maka pemikiran dan gerakan pembaruan tidak bisa diklaim oleh kelompok tertentu. Sebab, pembaruan, modernisasi, reaktualisasi, atau apapun istilahnya merupakan upaya untuk menghasilkan sesuatu yang baru, baik dalam bentuk pemikiran, institusi, maupun yang lainnya, guna penyesuaian ajaran Islam dengan perkembangan kehidupan modern.

Artinya, secara umum pembaruan meliputi segala upaya untuk mengembalikan ajaran agama sebagaimana keadaannya yang asli (*ishlah}*) dan dapat pula diartikan menemukan sesuatu yang benar-benar baru (*tajdid*). Dalam konteks pembaruan hukum Islam, tampaknya pengertian yang kedua ini lebih tepat untuk digunakan dalam penulisan disertasi ini.

Pembaruan dan perubahan hukum Islam merupakan sebuah keniscayaan karena sifat dan karakteristik hukum Islam memang menghendaki adanya dinamika. Pembaruan hukum Islam berorientasi pada modernisasi, dalam pengertian sebuah upaya menyesuaikan hukum Islam dengan tuntutan kekinian dan kedisinian. Dalam konteks ini, pembaruan bermakna pengembangan nilai-nilai normatif ajaran Islam agar mampu menjawab tantangan zaman.

Hukum Islam memiliki pranata ijtihad yang dapat dimaknai sebagai kerja secara optimal-profesional dan progresif-ilmiah guna memberikan solusi hukum yang tepat dan benar, agar nilai-nilai normatif yang terkandung di dalam Alquran dan Sunah mampu membimbing perilaku

[10] Clifford Geertz, "Islam yang Saya Amati", dalam John D. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaruan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machnun Husin dan Mukhtar Bukhari, cet. ke-5 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), hlm. 82.

manusia sesuai dengan situasi dan kondisi.[11] Dengan demikian, ijtihad inheren dengan pembaruan hukum Islam itu sendiri agar ia tidak stagnan. Karenanya, pembaruan hukum Islam selalu bersinergi dengan ijtihad, mengiringi dinamika sosio-kultural masyarakatnya.

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa hukum Islam merupakan istilah lain dari fikih, yaitu produk penalaran seseorang tentang hukum-hukum syarak yang diambil dari dalil-dalil syarak yang spesifik berkenaan dengan amaliah manusia.[12] Berdasarkan pengertian fikih yang demikian, Amir Syarifuddin merinci unsur-unsur yang terdapat pada fikih bahwa: (1) fikih adalah produk penalaran tentang hukum syarak; (2) objek fikih adalah hal-hal yang bersifat *'amaliyah-furu'iyah*; (3) pemahaman tentang fikih didasarkan pada dalil syarak yang spesifik (*rigid*); (4) fikih digali dan ditemukan melalui penalaran dan *istidlal* (penggunaan dalil) oleh mujtahid.[13]

Di samping itu, fikih mencakup hukum-hukum syarak yang mudah dipahami dari nas Alquran dan Sunah yang bersifat *qath'i* dan tidak memerlukan ijtihad seperti wajib salat lima waktu, wajib membayar zakat, wajib menunaikan haji, dan lain sebagainya. Namun, ada pula hukum-hukum syarak yang bersifat *zhanni*, yakni hukum yang baru dapat dipahami setelah melalui proses ijtihad, seperti tentang tata-cara pelaksanaan salat, tentang objek zakat harta, menentukan masa iddah bagi wanita yang ditinggal mati suami, dan lain sebagainya.

Mengingat bahwa fikih merupakan hasil formulasi dari aktivitas penalaran manusia, maka ia bersifat nisbi dan relatif serta selalu berkorelasi dengan ruang dan waktu. *Personality* mujtahid sebagai *stakeholder* ijtihad pun dengan demikian akan memengaruhi corak hukum Islam. Demikian pula halnya objek fikih, yaitu *behavior* manusia, ia bersifat dinamis, selalu berubah mengiringi perubahan situasi dan kondisi. Bertitik tolak dari karakteristik yang demikian, maka fikih memiliki elastisitas, fleksibilitas,

---

[11] Muhammad Abd al-Gani al-Bajiqani, *al-Madkhal ila Ushul al-Fiqh al-Maliki* (Beirut: Dar al-Libnan, 1968), hlm. 139; Jalaluddin al-Mahalli, *Syarh Jam' al-Jawami'* (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), I: 379.

[12] Pengertian fikih secara terminologis adalah:

الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

Sa'di Abu Habib, *al-Qamus al-Fiqh Lughatan wa Ishthilahan* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1988), hlm. 13.

[13] Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1993), hlm. 16-17.

dan adabtabilitas yang tinggi, karena ia dibangun atas universalitas ajaran Islam yang cocok untuk segala situasi dan kondisi. Salah satu kaidah fikih menyatakan:

الحكم يدورمع علته وجودا و عدما.[14]

> Hukum itu bergulir mengikuti *'illah* hukumnya, baik untuk adanya hukum maupun tidak adanya.

Fikih berbeda dengan syari'ah dalam pengertiannya yang luas, karena syari'ah merupakan segala titah Allah dan atau Rasul-Nya berkenaan dengan perbuatan orang-orang mukalaf. Titah dapat berupa tuntutan (untuk melakukan atau meninggalkan perbuatan), kebebasan memilih (melakukan atau meninggal-kan perbuatan), atau berupa sebab, syarat, atau penghalang adanya hukum.[15] Titah Allah swt. dan Rasul-Nya terakumulasi dalam Alquran dan Sunah yang kandungan dan arah dititahkannya adalah untuk mengatur perbuatan, perkataan, dan keyakinan orang-orang mukalaf.[16] Oleh karena itu, menurut Muhammad Faruq an-Nabhani, syari'ah meliputi segala sesuatu yang disyariatkan oleh Allah swt. untuk hamba-Nya yang dibawa oleh Nabi saw., baik yang berkenaan dengan cara mengerjakan suatu perbuatan dan dinamakan *far'iyyah 'amaliyyah* yang menjadi domain ilmu fikih maupun berkenaan dengan cara berkeyakinan dan dinamakan *i'tiqadiyyah* yang menjadi domain ilmu kalam atau teologi. Dengan kata lain, syari'ah dalam pengertiannya yang luas identik dengan *al-din* atau *al-millah.*[17]

Berdasarkan uraian di atas, tampak bahwasanya ruang lingkup syari'ah lebih luas daripada fikih. Syari'ah mencakup keyakinan, perkataan, dan perbuatan, sedangkan fikih lebih spesifik, hanya menyangkut perbuatan saja. Perbedaan lainnya, syari'ah merupakan wahyu Allah swt., baik secara langsung maupun tidak langsung, sebagai terdapat dalam nas Alquran dan Sunah, sedangkan fikih merupakan produk penalaran umat manusia atas nas Alquran dan Sunah.[18]

---

[14] Moh. Bahruddin, *Kaidah-kaidah Hukum Islam: Menjawab Masalah-masalah Fikih Praktis Lengkap dengan Contoh-contohnya* (Bandar Lampung: Seksi Penerbitan IAIN Raden Intan, 2012), hlm. 113.

[15] Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Jeddah: Dar al-Qalam, t.t.), hlm. 96.

[16] Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwafaqat* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I: 88.

[17] Muhammad Faruq an-Nabhani, *al-Madkhal ila al-Tasyri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Qalam, 1981), hlm. 10.

[18] Asaf A.A. Fyzee, "Penafsiran Kembali Islam", dalam John D. Donohue dan John L.

Perbedaan ruang lingkup di atas mengandung konsekuensi adanya perbe-daan sifat antara syari'ah yang mutlak-absolut dengan fikih yang nisbi-relatif, sehingga apabila tidak dijembatani, maka akan terjadi "ketimpangan". Untuk itu, menurut Asaf A.A. Fyzee, para ulama perlu merumuskan kembali pengertian syari'ah dan fikih agar sejalan dengan perkembangan pemikiran modern, memperjelas garis demarkasi antara syari'ah dan fikih, dan melakukan reinter- pretasi terhadap ajaran-ajaran Islam berdasarkan landasan berpikir yang rasional.[19]

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa syari'ah digunakan sebagai nama untuk segala perintah, larangan, dan petunjuk-petunjuk Allah swt. melalui perantaraan Rasul-Nya yang ditujukan kepada hamba-Nya agar menjadi Muslim dan mukmin. Titah itu mencakup aspek akidah yang menjadi domain kajian ilmu teologi, aspek amaliah praktis manusia sehari-hari yang menjadi wilayah kajian ilmu fikih, dan aspek etika, yakni tentang nilai baik dan burukyang menjadi fokus kajian ilmu akhlak. Dengan kata lain, syari'ah dalam pengertiannya yang luas adalah totalitas ajaran-ajaran Islam yang terdapat dalam Alquran dan Sunah, atau identik dengan agama Islam.

Dengan demikian, "benang merah" yang membedakan antara syari'ah dengan fikih ialah bahwa syari'ah dalam pengertiannya yang luas tidak lain merupakan titah Allah swt. yang diwahyukan melalui Rasulullah saw. yang terdapat dalam Alquran dan Sunah. Adapun fikih menunjuk pada produk penalaran para mujtahid terhadap nas Alquran dan Sunah yang lazimnya terdokumentasikan dalam kitab-kitab fikih atau lembaran-lembaran fatwa para ulama. Karena syari'ah merupakan totalitas Alquran dan Sunah yang bersifat mutlak-absolut, ia tidak dapat ditambah, dikurangi, atau diubah oleh siapapun. Adapun fikih merupakan produk pemikiran yang selalu terkait dengan ruang dan waktu yang bersifat nisbi-relatif.

Penjelasan yang demikian sangat diperlukan untuk menghindari kerancuan dan kesalahan persepsi mengenai hukum Islam yang pada gilirannya dapat menimbulkan ambiguitas tersendiri, mencampuradukkan antara pengertian syari'ah dan fikih.[20] Sebagaimana yang terjadi pada

---

Esposito, *Islam dan Pembaruan*, hlm. 337.

[19] *Ibid*., hlm. 341.

[20] Menurut kacamata Muhammad Sa'id al-Asymawi, akibat kerancuan dan ketidak-mampuan sebagian umat Islam untuk membedakan antara syari'ah dan fikih, antara nilai-nilai

masyarakat Indonesia, kata syari'ah ataupun fikih sering diterjemahkankan dan dipersepsikan dengan hukum Islam dengan konotasi yang sama, padahal antara keduanya berbeda.

Hukum Islam memiliki karakteristik yang tidak dimiliki oleh sistem hukum manapun di dunia ini. Sebagaimana dikemukakan oleh Zarkowi Soejoeti, ciri-ciri hukum Islam sebagai berikut.

1. Hukum Islam itu merupakan hasil pemahaman dan deduksi dari ketentuan-ketentuan yang diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, sumber utama hukum Islam adalah Alquran dan Sunah, ditambah dengan nalar manusia (*ra'yu*) atau ijtihad. Dengan demikian, hukum Islam tidak identik dengan hukum dalam pengertian aturan yang dibuat oleh suatu badan yang diberi wewenang dan diberlakukan dengan sanksi oleh negara atau aturan tingkah laku yang dibentuk oleh adat istiadat sebagai akumulasi opini publik.
2. Hukum Islam itu bersifat keagamaan, berlandaskan pada keimanan dan akhlak mulia. Karena itu, tujuan hukum Islam tidak hanya untuk melindungi hak dan kewajiban masyarakat, melainkan juga mempunyai tujuan untuk menciptakan kehidupan beragama, bermoral, berkeadilan, tertib, dan kesejahteraan hidup, duniawi dan ukhrawi.
3. Hukum Islam tidak selamanya bersifat memaksa, sebagiannya bersifat korektif dan persuasif, dan memberikan kesempatan kepada pelanggarnya untuk menyesali diri sendiri (tobat) dan mengubah tingkah lakunya karena sadar akan kesalahannya. Hanya kejahatan-kejahatan berat yang dapat mengganggu ketenteraman masyarakat dihukum dengan hukuman berat yang disebut *had* untuk memelihara keamanan dan ketertiban masyarakat, seperti membunuh, menganiaya, zina dan menuduh zina, merampok, serta minum minuman keras.
4. Ruang lingkup hukum Islam meliputi seluruh jenis perbuatan, baik dalam hubungan dengan Tuhan maupun dengan diri dan sesamanya (ibadah dan muamalah). Pembagian ini didasarkan pada perbedaan-

general-normatif dengan teknis penerapannya, merupakan sebab yang menjebak orang-orang yang tendensius untuk menjauhkan sebagian kebajikan dari Islam, dan ini sangat fatal akibatnya. Sebagai contoh konkretnya, orang-orang yang pemahaman keislamannya sangat buruk berpendapat bahwa ayat yang terdapat dalam Q.S. at-Taubah [9]: 29 dan 123 memerintahkan untuk memerangi ahli kitab dan orang-orang kafir secara keseluruhan. Mereka menyusun sebuah asumsi yang berimplikasi bahwa hubungan antara Islam dengan negara atau komunitas lain di luar Islam adalah perang selamanya. Lihat Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariah*, terj. Lutfi Tomafi, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 102.

perbedaan dalam tujuan spesifik masing-masing bagian. Ibadah sebagai pernyataan syukur kepada Allah swt. dan mendekatkan diri kepada-Nya serta mengharapkan pahala di akhirat. Adapun muamalah tujuan pokoknya adalah mewujudkan berbagai kemaslahatan manusia dalam pergaulan hidup di dunia. [21]

Untuk lebih dapat memahami pengertian fikih serta membedakannya dengan produk-produk pemikiran hukum Islam yang lain, perlu dikemukakan pula bahwasanya terdapat beberapa macam produk pemikiran hukum yang masing-masing memiliki karakterisitik tersendiri. Dalam hubungan ini, menurut Atho' Mudzhar, sedikitnya dikenal ada empat kategori produk pemikiran hukum Islam, yaitu fikih yang termaktub dalam kitab-kitab fikih, fatwa para ulama, baik secara individu maupun kolektif/kelembagaan, peraturan perundang-undangan (*qanun*), serta keputusan pengadilan (*qadha'*).[22] Keempat macam produk pemikiran hukum Islam tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut.

1. Fikih adalah pemahaman tentang hukum-hukum syarak yang berkenaan dengan amaliah manusia yang diambil dari dalil-dali syarak yang sepsifik.[23] Sebagai contoh, berdasarkan firman Allah swt dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 77, yang artinya "Dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat", dapat dipahami bahwa salat lima waktu dan membayar zakat itu hukumnya wajib.
2. Keputusan pengadilan yang sering disebut dengan *al-qadha'*, yaitu ucapan atau tulisan penetapan serta keputusan yang dikeluarkan oleh lembaga atau badan yang diberi kewenangan untuk itu (*wilayat al-qadha'*).[24] Dalam pembahasan tentang peradilan (*al-qadha'*), menurut para ulama, idealnya seorang hakim adalah seorang mujtahid, mengingat keputusan hakim selain mengikat kepada pihak-pihak yang berperkara, juga dapat dijadikan yurisprudensi, acuan, atau rujukan oleh hakim lain dalam menyelesaikan kasus hukum yang sama.

---

[21] Zarkowi Soejoeti, *Pengantar Ilmu Fikih* (Semarang: Wali Songo Press, 1987), hlm. 10-11.

[22] Atho' Mudzhar, "Fiqih dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam: Budi Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. ke-1 (Jakarta: Yayasan Wakaf Perdamaian, 1994), hlm. 369.

[23] Sa'di Abu Habib, *al-Qamus*, hlm. 13.

[24] Muhammad Sallam Madkur, *al-Qad}a' fi al-Islam* (Kairo: Dar an-Nahdhah al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 11.

3. Fatwa, yaitu hasil ijtihad seorang mufti atau kelembagaan sehubungan dengan peristiwa hukum yang diajukan atau ditanyakan kepadanya. Oleh karena itu, fatwa sejatinya lebih spesifik dan terkadang kasuistik, tidak seperti fikih atau hasil ijtihad pada umumnya.[25] Dengan pengertian dan posisi fatwa yang demikian, maka tidak tertutup kemungkinan apa yang difatwakan oleh seorang mufti sesungguhnya telah dibahas dalam fikih, namun belum diketahui oleh orang yang meminta fatwa. Berbeda dengan keputusan pengadilan yang bersifat mengikat bagi pihak-pihak yang berperkara, maka fatwa tidak memiliki daya ikat kepada orang yang bertanya sekalipun, apalagi kepada orang lain.
4. Perundang-undangan atau *qanun*, yaitu peraturan yang dibuat oleh suatu badan legislatif (*as-sulthah al-tasyri'iyyah*) yang mengikat setiap warga di mana undang-undang itu diberlakukan, dan apabila dilanggar, maka akan mendatangkan sanksi.[26]

Pengalaman empiris menunjukkan bahwa peran dan fungsi fikih lebih dominan dibandingkan dengan fatwa, *qanun*, ataupun *qadha'*. Oleh karena itu, dapat dimaklumi jika di kalangan masyarakat, terutama masyarakat Islam Indonesia, terasa sekali *fikih-oriented*-nya. Hal ini disebabkan fikih mengandung berbagai implikasi konkret bagi perilaku keseharian, baik individu maupun masyarakat.[27] Fakta sejarah menunjukkan bahwa hasil pemikiran yang berupa fikih sering memengaruhi fatwa seorang mufti, hakim di pengadilan, atau para pejabat dalam proses pembuatan peraturan perundang-undangan. Artinya, fikih menempati posisi yang sangat strategis dalam dinamika pembinaan dan pembaruan hukum Islam.

Permasalahan kemudian muncul, ketika fikih telah menghegemoni denyut nadi kehidupan umat Islam, dan ini sejatinya merupakan sesuatu yang positif, namun kemudian terjadi sakralisasi terhadap materi fikih. Padahal, fikih merupakan hasil dialektika para ulama dengan umat pada masanya, yang berarti terkait dengan masalah kekinian dan kedisinian. Ini

[25] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 401.

[26] Abdul Azis Dahlan, *et al.*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 1.439.

[27] Ahamd Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hlm. viii.

semua tidak bisa dipisahkan dengan kondisi umat Islam yang secara global sejak abad ke-4 H atau abad ke-9 M memasuki periode kemunduran. Kondisi yang demikian berimplikasi secara langsung terhadap terhentinya perkembangan fikih. Pendapat imam mazhab empat kemudian lebih menjadi rujukan, dibanding Alquran dan Sunah. Ulama-ulama mazhab, murid, dan para pengikutnya pun berupaya mempertahankan pendapat imamnya dan menganggap pendapat imamnyalah yang paling benar. Inilah kendala terbesar yang dihadapi umat ketika akan mengupayakan pembaruan hukum Islam, yakni sikap dan mental fanatisme buta (*blind obedience*).[28]

Fenomena taklid buta kemudian merajalela,[29]dan inilah di antara faktor penyebab kemunduran umat Islam.[30] Taklid kemudian bagaikan kuman penyakit yang mewabah. Dengan gaya bahasanya yang khas, Hamka mengilustrasikan kondisi tersebut sebagai berikut.

> Generasi yang datang kemudian men*syarah matan*, *syarah* diberi pula *hasyiah*, *hasyiah* diberi pula *taqrir*. Akan tetapi, lama-lama daripada berijtihad tadi, telah menjelma menjadi mazhab yang telah ditentukan. Lalu, timbul pertikaian karena berlainan mazhab, kadang-kadang batal-membatalkan, salah-menyalahkan, sampai timbul pula perebutan pengaruh di dalam negeri, berebut jadi kadi, jadi syaikhul Islam, jadi mufti, sehingga jabatan ulama yang mulia itu telah menjadi pangkat perebutan duia. [31]

Ketika sikap taklid merajalela dan tingkat intelektual umat Islam menurun, aktivitas ijtihad dilakukan oleh orang-orang yang tidak memiliki kualifikasi atau kompetensi. Akibatnya, di kota yang sama dan terhadap masalah hukum yang sama, terkadang memperoleh penyelesaian hukum secara berbeda. Dalam suasana yang demikian, sebagian ulama melihat perlunya "pintu ijtihad" ditutup. [32] Hingga di akhir abad ke-19,

---

[28] Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, ter. Hamidi Ahmad, cet. ke-1 (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 251.

[29] J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modem*, terj. Machnun-Husein, edisi revisi, cet. ke-1(Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 17.

[30] Sobhi Mahmassani, "Penyesuaian Fiqih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern", dalam John D. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan*, hlm. 326.

[31] Hamka, *Islam: Revolusl Ideologi dan Keadilan Sosial*, dihimpun oleh Rusjdi, cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), hlm. 26.

[32] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1985), II: 20.

sikap taklid dan anggapan akan tertutupnya pintu ijtihad itu mendapat tentangan keras dari para tokoh pembaruan Islam, semisal at-Tahtawi, Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh, dan lain sebagainya. [33]

Sakralisasi terhadap materi fikih berarti telah menempatkan fikih setara dengan syari'ah yang bernilai abadi, yakni Alquran dan Sunah.[34] Dampak negatif dan serius dari sakralisasi terhadap fikih mengakibatkan permasalahan-permasalahan hukum yang muncul menjadi terabaikan, tak tersentuh oleh fikih yang sudah *off date*. Tidak heran jika kemudian umat Islam menjadi galau dan bersikap ambivalen karena dihadapkan pada kenyataan yang kontras dengan keyakinannya. Umat Islam hidup dalam kenyataan hukum yang memaksa "menyimpan rapat-rapat" ketentuan hukum yang diyakininya.[35] Fikih menjadi terasing lantaran fikih terlalu bernuansa simbolik dan formalistik. Kualitas keberagamaan yang semakin meningkat, tidak berbanding dengan konsep legal-formalisme yang ditawarkan oleh fikih. Padahal, seharusnya asumsi simbolik-formalistik terhadap fikih dapat tersisihkan oleh hakikat dan karakter fikih itu sendiri.[36]

Alhasil, sebagian umat Islam hingga kini masih beranggapan bahwa materi fikih yang terdapat pada sejumlah kitab telah sempurna, mampu menjawab dan menyelesaikan semua persoalan, cocok untuk segala tempat dan waktu, sehingga tidak perlu diubah atau ditambah. Kondisi yang demikian akan menempatkan hukum Islam sebagai hukum yang tidak melihat ke masa depan (futuristik), tetapi hanya melihat ke belakang (retrospektif), dan hanya ingin bernostalgia ke zaman keemasan masa lampau.

Menurut Muhammad Nuwaihi, orang yang menganggap hukum Islam mengungguli segala macam hukum adalah karena dua hal. *Pertama*, tidak tahu tentang hukum dan peraturan perundang-undangan modern yang bercakupan luas. *Kedua*, tidak tahu sejarah perkembangan, perubahan, dan pembinaan hukum Islam, fleksibilitas

---

[33] *Ibid*., hlm. 21.

[34] Sobhi Mahmassani, "Penyesuaian Fiqih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern", dalam John D. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan*, hlm. 334.

[35] Muhammad Nuwaihi, "Revolusi dalam Pemikiran Agama", dalam John D. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan*, hlm. 300-301.

[36] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 129; Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 21.

dan keterbukaannya pada masa-masa kebangkitannya.[37] Oleh karena itu, menurut Sobhi Mahmasani, diperlukan upaya menyadarkan umat Islam untuk mengembalikan persoalan-persoalan agama kepada agama dan persoalan-persoalan dunia kepada dunia itu sendiri.[38] Aturan-aturan hukum yang didasarkan pada hasil ijtihad para fukaha harus dipilah dan dipilih mana yang paling sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern, dengan kepentingan umum, dan sesuai pula dengan prinsip-prinsip keadilan dan kesamaan.[39] Guna menuju ke arah kondisi yang ideal tersebut memang memerlukan kerja ijtihad.

Ijtihad yang menjadi piranti bagi upaya interpretasi dan akselerasi nilai-nilai normatif dan nilai-nilai etik yang terdapat dalam Alquran dan Sunah ke dalam kancah kehidupan nyata mengalami dinamika mengikuti "hukum perubahan". *Tarikh tasyri'* menunjukkan betapa aktivitas ijtihad itu mengalami pasang surut karena pengaruh berbagai faktor yang melatarbelakanginya. Hasyim Kamali telah membuat periodisasi perkembangan hukum Islam dan aktivitas ijtihad disertai ciri-ciri khasnya dalam setiap periode melalui enam fase dengan ciri-ciri khas sebagai berikut.[40]

1. Periode kenabian yang berlangsung sejak 610-632 M. Pada periode inilah Alquran sebagai sumber hukum Islam diwahyukan. Pada periode ini Rasulullah saw. bertindak sebagai penjelas maksud dari firman Allah swt. sehingga ketika terdapat persoalan di kalangan umat Islam, maka umat Islam langsung dapat bertanya kepada Rasulullah saw.
2. Periode sahabat besar yang dimulai sejak wafatnya Rasulullah saw. hingga akhir al-Khulafa ar-Rasyidun. Pada periode ini, fikih dan ijtihad menemukan asal usul historisnya. Para sahabat menggunakan pendekatan rasional terhadap nas Alquran dan Sunah.
3. Periode sahabat junior yang dimulai sejak berkuasanya Dinasti Umayah di sekitar tahun 661 M dan berakhir dengan runtuhnya

[37] *Ibid*., hlm. 291-292.

[38] Sobhi Mahmassani, "Penyesuaian Fiqih", dalam John D. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan*, hlm. 336.

[39] *Ibid*., hlm. 331.

[40] Mohammad Hasyim Kamali, "The Interplay of Revelation and Reason in the Sari'ah", dalam John L. Esposito, *The History of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), hlm. 110-116.

dinasti itu pada tahun 750 M. Periode ini ditandai dengan munculnya dua aliran pemikiran dalam hukum Islam, yaitu *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra'yi*. Dua aliran ini banyak memberikan pengaruh terhadap perkembangan hukum Islam selanjutnya.

4. Periode yang dikenal sebagai era penalaran mandiri yang dimulai sejak 750 M hingga 950 M. Era ini merupakan era perkembangan hukum Islam yang cukup pesat dan pada era inilah muncul mazhab-mazhab hukum Islam yang hingga saat ini eksistensi dan perannya masih terlihat.
5. Periode taklid, dimulai sejak 950 M, yang ditandai dengan institusionalisasi mazhab yang dominan dengan penekanan bukan pada perkembangan baru, tetapi pada upaya untuk mengikuti preseden (taklid). Tugas ahli hukum pada periode ini lebih banyak diarahkan pada elaborasi dan komentar-komentar terhadap karya-karya pendahulu mereka. Periode ini berlangsung sangat lama dalam sejarah perkembangan hukum Islam, yaitu dimulai sejak jatuhnya Dinasti Abbasiyah pada tahun 1258 M dan terus berlanjut pada masa imperium Usmani dan ekspansi kekuatan militer dan politik Barat terhadap dunia Islam. Berpikir orisinal dan kajian langsung terhadap sumber-sumber syari'ah tidak lagi dikembangkan. Pada masa ini, slogan tertutupnya pintu ijtihad dikenal luas.
6. Periode perkembangan hukum Islam, dimulai sejak peralihan abad ke-19 menuju abad ke-20. Fase ini ditandai dengan kurangnya penekanan yang besar terhadap berpikir orisinal. Namun, memasuki abad ke-20 mulai terdapat upaya-upaya untuk menjadikan hukum Islam relevan dengan realitas dan pengalaman Muslim kontemporer.
7. Lebih jelas lagi John D. Donohue dan John L. Esposito menyatakan bahwa kebangkitan dan pembaruan hukum Islam modern telah dimulai di Timur Tengah pada masa Dinasti Usmani dengan disahkannya beberapa undang-undang yang materi dan bentuknya mengadopsi model Barat. Pada saat yang sama, dilakukan upaya kodifikasi hukum perdata (keluarga) sebagaimana tercermin pada *Majallat Utsmaniyyah*. Kemudian pada abad ke-20, kecenderungan pembaruan hukum Islam modern terus bergulir ke beberapa negara Islam, khususnya mengenai hukum keluarga untuk membangun

sistem hukum nasional yang lebih Islami.[41]

Dengan memperhatikan periodisasi perkembangan hukum Islam di atas, dapat diketahui adanya dinamika dan intensitas kegiatan ijtihad sejak zaman Rasulullah saw. hingga saat ini, dan bahwa ijtihad memegang peranan penting dalam pembaruan hukum Islam. Ijtihad merupakan sarana untuk pengembangan materi hukum Islam guna merespons perkara-perkara yang belum pernah terjadi sebelumnya agar relevan dengan tuntutan dan kenyataan sosial yang senantiasa berubah.[42]

Meskipun demikian, ijtihad tidak dapat dilakukan oleh sembarang orang karena diperlukan adanya syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi.[43] Menurut al-Gazali, seorang mujtahid haruslah menguasai Alquran, Sunah, ijmak, dan kias. Di samping itu, seorang mujtahid juga harus menguasai dua macam ilmu, yaitu ilmu-ilmu pendahuluan (*muqaddaman*) untuk dapat menarik ketentuan hukum dari sumber hukum yang asli, yaitu Alquran dan Sunah. Ini memerlukan penguasaan penuh terhadap leksikografi dan gramatika sehingga memahami ungkapan-ungkapan dalam bahasa Arab. Jenis yang kedua mencakup pengetahuan *'ulum Alquran* dan *'ulum al-hadits* sehingga dapat membedakan hadis yang sahih dan yang palsu, hadis yang salah dan yang benar. Penguasaan terhadap ilmu-ilmu ini, terutama *ulum Alquran* dan *'ulum al-hadits*, leksikografi, dan yurisprudensi sangat mendasar untuk menjadi seorang mujtahid.[44]

Jalaluddin Rahmat berpendapat bahwa melakukan ijtihad memang tidak semudah membicarakannya dan produk ijtihad bersifat *mukhtalaf*.[45]Karenanya, masing-masing ulama hanya dapat menghasilkan kesimpulan dalam tingkat probabilitas.[46] Hanya saja sikap dan semangat untuk berijtihad tidak boleh serta merta melahirkan mental pongah, pobi, apalagi latah dengan menegasikan "apa saja" yang terdapat dalam yurisprudensi hukum Islam masa lalu.

---

[41] John D. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan*, hlm. 321-322.

[42] Sobhi Mahmassani, "Penyesuaian Fiqih", dalam John D. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan*, hlm. 325.

[43] Ibrahim Hosen, "Memecahkan", dalam John D. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan*, hlm. 23; Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 238.

[44] Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 181.

[45] Jalaluddin Rahmat, *Ijtihad*, hlm. 201.

[46] Ali Yafie, *Posisi Ijtihad*, hlm. 76.

Relevan dengan aktivitas ijtihad, perlu dikemukakan klasifikasi mengenai hukum Islam yang *adabtable* dan memungkinkan diadakan pembaruan dengan hukum Islam yang tidak mungkin dilakukan perubahan atau pembaruan. Paparan Sulaiman Abdullah tentang klasifikasi hukum Islam berikut ini kiranya dapat menjadi acuan.

1. Hukum-hukum yang bersumber dari nas yang *qath'i* yang tidak memberikan peluang bagi akal untuk menemukan hukum yang ditegaskan sehingga tidak dapat dilakukan ijtihad dan karenanya tidak mungkin mengalami perubahan, maka dengan sendiri pula tidak diperbarui.
2. Hukum yang bersumber dari nas yang *zhanni* sehingga terdapat peluang bagi akal untuk berijtihad, maka hukum yang seperti ini sangat mungkin mangalami pembaruan.
3. Hukum yang bersumber dari ijmak dan di sini pun tidak terdapat peluang berijtihad selain mengkaji kebenaran terjadi ijmak tersebut.[47]
4. Hukum yang sumbernya bukan nas tertentu terhadap sesuatu objek hukum tertentu, seperti kebanyakan dari hukum fikih dalam berbagai mazhab, maka terbuka peluang ijtihad untuk mengkaji ulang beberapa ketentuan fikih itu.[48]

Memang hukum Islam memiliki relativitas dan fleksibilitas, dapat dilakukan penyesuaian mengikuti perubahan situasi dan kondisi yang dihadapi oleh umat manusia. Masyarakat yang menjadi tempat berlakunya hukum selalu berubah, padahal hukum itu hanya bisa berjalan dengan baik jika sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat yang dibentuk oleh lingkungan dan kebudayaan setempat. Pengaruh lingkungan dan kebudayaan terhadap fatwa hukum dapat dilihat, misalnya pada perbedaan fatwa Imam asy-Syafi'i ketika masih berada di Irak (*qaul qadim*) dengan fatwanya setelah berada di Mesir (*qaul jadid*) karena perbedaan lingkungan dan adat istiadat Irak dengan Mesir.[49]

Berkaitan dengan persoalan ini, Alfian berpendapat bahwa pemikiran-pemikiran baru tentang Islam bertumpu pada keyakinan atau tesis bahwa

[47] Untuk poin ini penulis kurang sependapat, dan masalah ijmak dalam perspektif produk ijtihad juga masih dapat diklasifikasi, ada yang bersifat *qath'i* dan ada pula yang bersifat *zhanni*, dan ini menjadi bagian dari kajian dalam disertasi ini.

[48] Sulaiman Abdullah, *Dinamika Kias dalam Pembaruan Hukum Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996), hlm. 210-211.

[49] Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, hlm. 233-234.

nilai-nilai agama bukanlah statis, sebab Islam juga mengandung dinamika intinya sendiri. Bilamana masyarakat Islam berhasil menemukan dinamika inti dan agama mereka, maka akan terbukalah jalan untuk mengembangkan pemikiran-pemikiran baru tentang nilai-nilai atau ajaran-ajarannya sehingga memungkinkan mereka untuk menjadikannya relevan dengan realita-realita baru yang mereka hadapi.[50]

Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H) berpendapat, fatwa bisa diubah kapan saja, baik dengan alasan mencari pendapat yang lebih baik maupun karena menyesuaikan dengan situasi dan kondisi yang dihadapi.[51] Ia mengutip surat Khalifah Umar bin Khattab kepada Abu Musa al-'Asy'ari, yang isinya antara lain: Janganlah kamu sekali-kali merasa terhalangi oleh keputusanmu yang telah kamu tetapkan hari ini, kamu dapat merevisi keputusan yang telah kamu ambil, apabila kamu mendapat petunjuk (baru) yang dapat membawamu kepada kebenaran. Sebab, sesungguhnya kebenaran itu harus didahulukan, dan ia tidak dapat dibatalkan oleh apapun, karena kembali pada kebenaran itu adalah lebih baik daripada terjatuh terus-menerus bergelimang dalam kebatilan (kesesatan).[52] Dalam komentarnya terhadap isi surat tersebut, Ibnu Qayyim menyatakan bahwa ijtihad yang pernah dilakukan untuk menetapkan hukum suatu kasus tidak menghalangi dilakukannya ijtihad kembali untuk kasus yang sama.[53]

Ibnu Qayyim berpendapat, syari'ah dimaksudkan untuk kebaikan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Syariat membawa keadilan, rahmat, dan kemaslahatan. Setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju kepada kesesatan, dari rahmat menuju pada sebaliknya, dan dari *mashlahah* (kebaikan) menuju *mafsadah* (kerusakan), serta dari hikmah menuju pada kekacauan, bukan bagian dari syari'ah. Hanya saja sering terjadi kesalahan dalam memahami syari'ah yang justru menimbulkan dosa, kesulitan, dan pembebanan sesuatu yang tidak

---

[50] Alfian, *Politik, Kebudayaan, dan Manusia Indonesia*, cet. ke-3 (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 69.

[51] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Mesir: Maktabah al-Mishriyyah, t.t.), IV: 222; lihat juga Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, cet. ke-4 (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 122; Sobhi Mahmassani, *Filsafat*, hlm. 160; Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, cet. ke-5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), hlm. 80.

[52] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, II: 87. Lihat juga Imam al-Mawardi, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dan Kamaluddin Nurdin, cet. ke-1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), hlm. 146-147.

[53] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, I: 1.

ditentukan oleh syari'ah itu sendiri.[54]

Mewujudkan maslahat dan menghindari mudarat pasti menyangkut ruang, waktu, situasi, dan kondisi. Sesuatu yang maslahat di suatu tempat, pada suatu waktu, serta dalam situasi dan kondisi tertentu, belum tentu maslahat di tempat, waktu, situasi, dan kondisi yang lain. Hal inilah yang memungkinkan pembaruan/ perubahan (penerapan, pendapat) untuk mewujudkan atau mempertahankan kemaslahatan demi mempertimbangkan (perubahan) keadaan.

Ibnu Qayyim menyebutkan beberapa contoh tentang aturan hukum yang tidak diterapkan sebagaimana lahiriahnya karena mempertimbangkan keadaan yang mungkin justru menimbulkan mudarat jika aturan tersebut dilaksanakan secara tekestual, di antaranya:

1. Nabi saw. mensyariatkan umatnya untuk menolak kemunkaran dan mewujudkan kebaikan. Akan tetapi, jika penolakan terhadap kemunkaran itu justru mendatangkan kesulitan yang dibenci Allah dan Rasul-Nya, pengingkaran tersebut tidak mesti dipaksakan, seperti perlawanan terhadap penguasa yang menyebabkan pengusiran mereka yang melakukan perlawanan. Perlawanan seperti ini akan menjadi sumber fitnah. Ini berarti, jangan sampai upaya menghilangkan kemunkaran justru melahirkan kemunkaran yang lebih besar. Nabi saw. pernah melihat kemunkaran besar di Mekah dan beliau tidak mampu mengubahnya. Baru setelah Fathu Mekah, Nabi saw. mengembalikan fungsi Baitullah sebagaimana maksud pendirian-nya oleh Nabi Ibrahim a.s.
2. Khalifah Umar bin Khattab pernah memutuskan hukuman potong tangan terhadap pencuri unta. Kemudian, secara mendadak Umar menarik kembali putusannya dan berkata, "Demi Allah, jika saya tidak tahu bahwa kalianlah yang telah menyebabkan mereka melakukan pencurian itu dan menjadikan mereka kelaparan sehingga mereka mencuri, dan hal yang haram pun menjadi halal bagi mereka karena keterpaksaan mereka itu, niscaya saya akan memotong tangan mereka. Demi Allah, jika saya tidak melakukannya, saya harus mengganti apa yang telah mereka curi dikarenakan rasa lapar mereka."
3. lbnu Taimiyah pernah bercerita bahwa ia dan beberapa orang temannya pernah berjalan melewati suatu kaum yang sebagian di

[54] *Ibid*., hlm. 229.

antara mereka meminum khamar. Salah seorang teman Ibnu Taimiyah melarang mereka. Ibnu Taimiyah menentang sikap temannya seraya berkata, "Sesungguhnya Allah mengharamkan khamar karena ia dapat memalingkan seseorang dari zikir kepada Allah dan salat, dan khamar itu bagi mereka justru menghalangi mereka dari melakukan pembunuhan, penawanan, dan perampasan harta orang lain, maka biarkanlah mereka itu.[55]

Muhammad Abduh (w. 1323 H), salah satu tokoh pembaru Islam terkemuka, menyatakan bahwa pemikiran Islam akan menjadi salah manakala dipisahkan dari kehidupan kedisinian dan kekinian, karena masalah orang di zaman klasik berbeda dengan masalah yang muncul di zaman modern.[56] Abduh menolak pendapat bahwa ajaran Islam yang ditetapkan oleh ulama terdahulu berlaku abadi. Menurut Abduh, umat Islam kontemporer harus memformulasikan hukum dan ajaran agama sesuai dengan tuntutan masa dan lingkungannya, dengan tetap didasarkan pada syariat.[57] Para mujtahid harus mampu membuat fikih baru sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi, demi memenuhi kebutuhan hukum masyarakat.[58]

Yusuf al-Qaradhawi dalam konteks pembaruan hukum Islam mengusung tema *fiqh al-waqi'* (fikih kontekstual) untuk menyikapi realitas modern. Dalam buku yang dikarangnya, al-Qaradhawi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *fiqh al-waqi'* ialah pengetahuan mengenai realitas yang sebenarnya, baik yang menguntungkan maupun yang merugikan. Pemahaman atas realitas karena akan menjadi pertimbangan tentang bagaimana harus menyikapi dengan realitas tersebut, apakah realitas itu akan diterima atau ditolak. Menurut al-Qaradhawi, dalam Sunah Nabi saw. ditemukan hukum yang tidak sama penerapannya dalam berbagai situasi yang terjadi karena perbedaan realitas yang melatarbelakanginya. Sebagai contoh, sikap Nabi saw. yang keras terhadap Yahudi Bani Quraidah dengan sikap Nabi saw. yang lembut terhadap kaum musyrik Mekah. Karena itu, menurut al-Qaradhawi, para ulama menetapkan, fatwa itu bisa berubah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, dan adat-istiadat.[59]

---

[55] *Ibid*., hlm. 461-469.

[56] Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 27.

[57] *Ibid*., hlm. 21-23.

[58] Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, hlm. 83.

[59] Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqih Peradaban: Sunah Sebagai Paradigma Ilmu Pengetahuan*, terj.

Patut dicermati tesis al-Jabiri yang melihat adanya tiga tipologi wacana pemikiran Islam, yaitu modernis, tradisionalis, dan eklektis. Kaum modernis menawarkan adopsi modernitas dari Barat sebagai model paradigma peradaban modern untuk masa kini dan masa depan. Sebaliknya, kaum tradisionalis berupaya mengembalikan kejayaan Islam masa lalu, sehingga selalu mempertahankan referensi masa lalu sebagai hal yang masih relevan untuk menjawab masa kini. Adapun kaum eklektis berupaya mengadopsi unsur-unsur terbaik yang terdapat dalam model Barat modern ataupun Islam (masa lalu) serta mempersatukan di antara keduanya dalam bentuk yang dianggap memenuhi kedua model tersebut.[60] Eklektisisme menurut hemat panulis adalah model yang paling tepat untuk digunakan dalam rekonstruksi paradigma ijmak kontemporer.

Produk ijtihad dan penafsiran terhadap Alquran dan atau Sunah memang tidak mungkin steril dari kemungkinan salah, dan dalam posisi yang demikian, maka materi fikih terkadang tampak saling bertentangan.[61] Perbedaan bahkan pertarungan antarkelompok Islam sering kali tidak didasari oleh hal-hal yang prinsip. Oleh karena itu, berbagai wacana yang berbeda dan terkadang bertentangan seharusnya dipahami sebagai sebuah kewajaran dalam keragaman hukum Islam, bukan sebaliknya. Karenanya, dalam masalah fikih, umat Islam harus bersikap toleran, seperti dalam ungkapan, "Bila pendapat kami benar, kemungkinan mengandung kesalahan, dan bila pendapat selain kami salah." Menurut Hasyim Muzadi, ketika kalam Ilahi diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw., ditulis dalam bahasa manusia, yakni bahasa Arab dan kemudian dikodifikasi sebagaimana kitab suci Alquran, makna kebenaran yang di-kandungnya menjadi bergantung pada kemampuan orang yang menafsirkan.[62]

Rahmat Djatnika menyatakan, "Sesungguhnya hukum-hukum itu di-undangkan untuk kepentingan manusia, dan kepentingan manusia dapat berbeda karena perbedaan waktu dan tempat. Apabila suatu hukum diundangkan pada waktu di mana memang dirasakan kebutuhan akan adanya hukum itu, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi, maka suatu tindakan yang bijaksana menghapuskan hukum itu dan menggantikannya

Faizah Firdaus (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hlm. 292-294.

[60] M. Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 186.

[61] Noel J. Coulson, *Hukum Islam*, hlm. 90.

[62] Hasyim Muzadi, *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*, cet. ke-1 (Jakarta: Logos Wacana llmu, 1999), hlm. 71.

dengan hukum (lain) yang lebih sesuai dengan waktu terakhir."[63]

Rasyid Rida menyatakan, "Sesungguhnya hukum itu (dapat) berbeda karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan), dan situasi. Kalau suatu hukum diundangkan pada waktu sangat dibutuhkannya hukum itu, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi pada waktu lain, maka suatu tindakan bijaksana menghapuskan hukum itu dan menggantikannya dengan hukum (lain) yang lebih sesuai dengan waktu yang belakangan."[64] Maududi berpendapat senada, bahwa pembaruan Islam pada hakikatnya adalah penyucian dari noda-noda keimanan, penemuan kembali ajarannya yang asli, serta penggosokan sehingga dapat bersinar kembali.[65] Menurut Maududi, pudarnya kejayaan Islam adalah karena Islam selama berabad-abad dirusak oleh adat istiadat lokal yang mengaburkan ajaran sejatinya.[66]

Tokoh dari generasi awal yang banyak dijadikan rujukan dalam hal perubahan hukum karena perubahan keadaan adalah Khalifah Umar bin Khattab. Umar dinilai berani mengeluarkan hukum yang secara lahiriah tampak berbeda dengan ketentuan hukum dalam Alquran karena Umar sangat paham tentang ruh syari'ah yang sebenarnya. Karenanya, Umar tidak pernah merasa takut untuk mengambil keputusan hukum yang berbeda dengan apa yang secara eksplisit disebutkan dalam Alquran jika suasana dan keadaan berubah dan tidak memungkinkan lagi dilaksanakannya ketentuan hukum seperti yang tertulis dalam Alquran.[67]

Berdasarkan latar belakang sosio-kultural yang ada saat itu, di mana kaum lelaki sering mempermainkan lembaga perkawinan, termasuk untuk masalah perceraian, Umar memutuskan bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus berkonsekuensi talak tiga atau talak ba'in. Ini berbeda dengan undang-undang perkawinan Mesir Nomor 5 Tahun 1929 yang menyatakan bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus hanya

[63] Rachmat Djatnika, "Sosialisasi Hukum Islam", dalam *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, cet. ke-2 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. 254; Ibrahim Hosen, hlm. 5. Kaidah ini diambil dari kitab *al-Asybah wa al-Nazha'ir*. Lihat Sobhi Mahmassani, *Filsafat*, hlm. 155.

[64] Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, Juz I, hlm. 5.

[65] Abul A'la al-Maududi, *Langkah-langkah Pembaharuan Islam*, terj. Dadang Kahmad dan Afif Mohammad, cet. ke-1 (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 5, 38-39.

[66] Sayyid Vali Reza Nasr, "Maududi dan Jama'at-i Islami: Asal-usul, Teori, dan Praktik Kebangkitan Islam", dalam Ali Rahnema (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, cet. ke-3 (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 106.

[67] Nuwaihi, "Revolusi", dalam *Islam dan Pembaharuan*, hlm. 297-298.

berakibat hukum talak satu. Hukum yang ditetapkan Umar merupakan ijtihad dan ketetapan hukum undang-undang Mesir juga merupakan ijtihad, dan menetapkan hukum-hukum baru yang sesuai dengan kondisi yang senantiasa berubah-ubah tidak menjadi masalah. Bahkan, ijtihad dengan rasio dan memberlakukan hukum sesuai dengan perkembangan masyarakat itulah makna syari'ah yang dimaksudkan dan dituju oleh agama dan Sang Pembuat syari'ah.[68]

Oleh karena itu, terhadap materi fikih tertentu yang tidak bisa diselaraskan dengan kebutuhan-kebutuhan Islam modern, memerlukan pengembangan dan modifikasi, seperti perbudakan, perceraian yang aturan hukumnya "merugikan" perempuan, dan "ketidakcakapan hukum" warga negara non-Muslim, diperlukan adanya kajian ulang atau reinterpretesi.[69] Pendekatan tekstual dalam masalah-masalah ini tidak akan memberikan hasil yang memuaskan, bahkan "mengasingkan" hukum Islam dari kehidupan modern. Pendapat senada dikemukakan oleh Asaf A.A. Fyzee, dengan memberikan perumpamaan sebagai berikut: Hukum senantiasa berbeda-beda pada setiap negara dan pada setiap zaman. Hukum-hukum senantiasa mencari persesuaian dengan pola-pola masyarakat yang berubah-ubah.

Hasbi membenarkan *talfiq* karena dapat menghilangkan kesempitan.[70] Kenyataannya, *talfiq* merupakan salah satu kecenderungan dalam produk legislasi.

The method used by the modernist jurists and legislators in the NearEast savours of an unrestrained eclecticism which goes beyond combining the doctrines of more than one recognized school (talfi) any opinion held at some time in the past is apt to be adopted, without regard to its historical and systematic context.[71]

Merujuk berbagai studi yang pernah dilakukan diketahui bahwa fikih yang berkembang di tengah masyarakat Indonesia adalah fikih *Hijazi*, yaitu fikih yang terbentuk atas dasar adat istiadat yang berlaku di Hijaz, atau fikih *Mishri*, yaitu fikih yang terbentuk atas dasar adat istiadat Mesir, atau fikih *Hindi*, yaitu fikih yang terbentuk atas adat istiadat yang berlaku

[68] Al-Asymawi, *Nalar Kritis*, hlm. 110.

[69] Chiragh Ali, "Islam dan Perubahan", dalam *Islam dan Pembaharuan*, hlm. 69-70.

[70] Nouruzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, hlm. 144, 241. Tentang ide penggabungan hukum dari mazhab yang berbeda, lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, hlm. 187.

[71] Joseph Schacht, *The Origin*, hlm. 106.

di India.[72] Oleh karena itu, umat Islam Indonesia ke depan harus mampu untuk berijtihad mewujudkan fikih yang sesuai dengan kepribadian Indonesia.

Embrio ide dan gagasan untuk memformulasikan hukum Islam khas Indonesia telah dirintis bersamaan dengan pembaruan pemikiran Islam. Hasbi ash-Shiddieqy dan Hazairin termasuk tokoh intelektual yang secara konsisten memelopori terwujudnya fikih produk pemikiran ulama-ulama Indonesia sendiri.[73] Hanya saja keduanya memiliki pola pendekatan yang berbeda, Hasbi lebih mengacu pada metodologi hukum Islam yang dirintis para ulama terdahulu, sedangkan Hazairin cenderung menginginkan formalisasi dan konstitusionalisasi hukum Islam, mengacu pada semangat Piagam Jakarta.

Menurut Hasbi, sebagaimana dikemukakan oleh Mahsun Fuad,[74] hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan kekinian yang belum ada ketetapan hukumnya, khususnya dalam bidang muamalah. Hukum Islam harus mampu memberikan kontribusi dalam kehidupan masyarakat dan ulama dituntut untuk memiliki kepekaan yang tinggi terhadap kebaikan serta kreativitas yang penuh dengan tanggung jawab dalam upaya merumuskan alternatif fikih baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Hasbi yakin bahwa prinsip-prinsip hukum Islam memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan ijtihad baru. Untuk membentuk fikih ala Indonesia, diperlukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam. Ide fikih Indonesia Hasbi berlandaskan pada konsep bahwa hukum Islam yang diberlakukan untuk umat Islam Indonesia adalah hukum Islam yang sesuai dan memenuhi kebutuhan rakyat Indonesia.

Ide dan gagasan pembaruan hukum Islam ini kemudian ditindaklanjuti oleh tokoh-tokoh Islam generasi penerus, seperti Munawir Sadzali dengan ide reaktualisasi dan kontekstualisasi ajaran Islam, Ibrahim Husen dengan ide menumbuhkan semangat ijtihad dan menentang taklid, Bustanul Arifin dengan ide formalisasi hukum Islam, Ali Yafie dan Sahal Mahfudz

[72] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, hlm. 129; Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 41-42.

[73] B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* (Jakarta: Grafiti Press, 1985), hlm. 172.

[74] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 64-71.

dengan gagasan fikih sosial, Abdurrahman Wahid dengan gagasan pribumisasi ajaran Islam, Masdar F. Mas'udi dengan ide agama keadilan, dan lain sebagainya.[75]

Moeslim Abdurrahman menyatakan bahwa tanpa melakukan berpikir sejarah (*historical thinking*) atau mencari kebenaran dalam proses (*truth as process*), nas hanya akan menghasilkan pengikut-pengikut yang imannya bersemangat, tetapi mereka hidup dalam kesadaran-kesadaran palsu yang menenteramkan.[76]

Menurut Haidar Bagir, ijtihad adalah upaya antisipatif Islam terhadap tantangan-tantangan baru yang terus dimunculkan oleh sifat revolusioner kehidupan.[77] Adapun menurut Qodri Azizy**,** ada dua macam sikap yang tidak proporsional menyangkut perbendaharaan fikih tersebut. *Pertama*, sikap menempatkannya pada posisi doktrinal, dalam hal ini fikih dianggap identik dengan syari'ah. *Kedua*, sikap tidak memperhitungkannya sama sekali. Diperlukan "reposisi", mencari jalan tengah di antara kedua sikap tidak proporsional tersebut. Fikih harus dikembalikan kepada kodratnya: ditempatkan pada proporsi yang sebenarnya sebagai hasil ijtihad ulama terdahulu, dilihat secara kontekstual sehingga menjadi hidup dan mempunyai nilai, dilakukan reaktualisasi yang dilanjutkan dengan reinterpretasi, dan didekati secara multidisipliner.[78]

Ketika yurisprudensi hukum Islam yang terdapat dalam kitab-kitab fikih besar karya fukaha klasik dikodifikasikan, ilmu pengetahuan dan teknologi belum semaju seperti sekarang ini dan masalah-masalah yang dihadapi umat Islam saat itu belum kompleks.[79] Dengan demikian, sangat mungkin ada masalah-masalah baru yang muncul seiring dengan perkembangan yang belum terjamah oleh fikih klasik. Meski demikian, dalam masalah-masalah seperti ini diperlukan rujukan atau perbandingan dari fikih mazhab klasik.[80] Di samping itu, sekarang diperlukan ijtihad

[75] Abdul Ghofur Anshori dan Yulkarnain Harahap, *Hukum Islam: Dinamika dan Perkembangannya di Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Kreasi Total Media, 2008), hlm. 115-124.

[76] Moeslim Abdurrahman, "Setangkai Pemikiran Islam", Kata Pengantar dalam *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), hlm. vii-viii.

[77] Haidar Bagir, "Prolog", dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, cet. ke-4 (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 18.

[78] Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab*, hlm. 74-76.

[79] Harun Nasution, *Ijtihad Sumber Ketiga*, hlm. 114.

[80] Sebagai contoh, walaupun Saudi Arabia berpegang pada Mazhab Hanbali, tetapi negara tersebut tidak menututup diri terhadap sumber hukum lain apabila tidak mendapati dari sumber utama ini. Lihat P. Piscatori, "Peranan Islam dalam Pembangunan Politik Saudi Arabia", dalam

kolektif sehingga masalah-masalah yang ada dapat ditinjau dari berbagai aspek.[81]

Menyikapi hal tersebut, menurut Harun Nasution, yang diperlukan bukan lembaga ijtihad kolektif yang bertaraf internasional, melainkan yang bersifat nasional-lokal, karena yang lebih memahami dan berwenang untuk mencari penyelesaian atas suatu masalah sesuai dengan keadaan umat Islam setempat adalah lembaga ijtihad masing-masing negara.[82] Produk ijtihad yang dilakukan secara kolektif dikenal dengan istilah ijmak. Ulama Sunni sepakat bahwa sumber Islam ketiga adalah ijmak.[83]Kajian tentang metodologi ijtihad kolektif yang produknya dikenal dengan istilah ijmak atau konsensus ulama inilah yang menjadi kajian dalam disertasi ini.

Apabila ditinjau dari lintasan historis perkembangan hukum Islam, diketahui bahwa sejak abad ke-13 H telah terjadi reformulasi dalam ilmu hukum Islam yang sekaligus menandai datangnya *darurat al-taqnin* (periode pengundangan), pada saat mana materi fikih dituangkan ke dalam rumusan-rumusan perundang-undangan menjadi hukum positif di suatu daerah atau negara. Hal tersebut merupakan respons terhadap perkembangan baru dalam bidang ketatanegaraan, yakni munculnya negara-negara modern dan berkembangnya teori negara hukum serta paham kebangsaan/nasionalisme. Untuk kepentingan pembaruan hukum nasionalnya masing-masing, eksistensi dan operasionalisasi hukum Islam sangat dibutuhkan sebagai pranata sosialnya.[84]

Dalam pandangan Neol J. Coulsun,[85] dilihat dari perspektif historis, pembaruan hukum Islam itu menampakkan diri dalam empat bentuk, yaitu: (1) dikodifikasikannya hukum Islam menjadi perundang-undangan negara; (2) tidak terikatnya umat Islam hanya pada satu mazhab tertentu; (3) mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru timbul; (4) perubahan hukum dari yang lama kepada yang baru. Adapun sistem hukum di dunia Islam sekarang, menurut Anderson**,** secara garis besar dapat dibagi menjadi tiga. *Pertama*, sistem yang masih mengakui syari'ah sebagai hukum asasi dan kurang lebihnya masih menerapkannya secara

Islam dan Perubahan, hlm. 262.

[81] Harun Nasution, *Ijtihad Sumber*, hlm. 115; Daud Ali, *Hukum Islam*, hlm. 105-106.

[82] Harun Nasution, *Ijtihad Sumber*, hlm. 115-116.

[83] Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami*, hlm. 24.

[84] Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 121.

[85] Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1994), hlm. 149-217.

utuh, seperti Arab Saudi. *Kedua*, sistem yang meninggalkan syari'ah dan menggantikannya dengan hukum sekuler, seperti Turki. *Ketiga*, sistem yang mengompromikan kedua sistem di atas.[86] Indonesia termasuk model ketiga ini, karena di Indonesia dianut berbagai macam agama.

Oleh karena itu, pembaruan hukum Islam yang dapat dilakukan saat ini adalah mengupayakan program kodifikasi hukum Islam melalui program legislasi dalam perundang-undangan negara, memberikan kebebasan kepada umat Islam untuk menganut mazhab mana pun yang dipandang sesuai dengan keadaan saat ini, menciptakan hukum baru bagi hukum-hukum yang belum jelas ketentuan hukumnya, dan terakhir mengubah ketentuan hukum fikih lama untuk selanjutnya disesuaikan dengan perkembangan modernitas saat ini. Beberapa bidang hukum Islam yang implementasinya memerlukan campur tangan kekuasaan negara secara legal-formal perlu mendapatkan *treatment* dari semua pemangku kebijakan. Dengan kata lain, guna memenuhi kebutuhan praktis sekarang ini adalah perlu dikembangkan pemahaman baru dan kajian ulang terhadap pemikiran-pemikiran hukum Islam yang tidak hanya tekstual-tradisional terhadap konsep-konsep muamalah dalam Alquran dan Sunah, seperti jual beli, sewa-menyewa, dan perburuhan atau ketenagakerjaan, umpamanya, melainkan harus dipahami secara filosofis-rasional, untuk kemudian dituangkan dalam ketentuan perundang-undangan negara agar menjadi hukum positif.

Berkenaan dengan masalah metodologi penetapan hukum Islam dalam konteks penyusunan peraturan perundang-undangan dalam hukum positif, menurut ilmu usul fikih, tidak bisa tidak haruslah mengacu pada sumber atau dalil-dalil hukum Islam. Tertib dan sumber hukum dimaksud yang telah disepakati para ulama untuk dijadikan rujukan dalam ber-*istinbath* adalah Alquran dan Sunah. Alquran merupakan sumber pertama dan terutama, dan jika tidak didapati rujukannya dalam nas Alquran, maka dapat dilihat dan dicari dalam Sunah. Apabila tidak didapati pula sumber hukumnya dalam Alquran dan Sunah, maka para ulama sejatinya telah mendapatkan justifikasi dari Allah swt. untuk berijtihad atau ber-*istinbath* dengan menggunakan rasio atau nalarnya guna mendapatkan hukum syarak. Metode ber-*istinbath* itu sendiri dapat menggunakan beberapa metode seperti mengikuti ijmak (konsensus)

[86] J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modem*, terj. Machnun-Husein, edisi revisi, cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 100-109.

para ulama, melakukan proses analogi atau kias, istihsan, istislah, memerhatikan adat istiadat setempat, istishab, atau mengacu pada syariat Allah yang telah diturunkan kepada para nabi sebelum diutusnya Nabi Muhammad saw. (*syar'u man qablana*).[87]

Dalam penelitian mengenai pembaruan hukum Islam di dunia Islam, J.N.D. Anderson dan John L. Esposito berkesimpulan bahwa metode yang umumnya dikembangkan oleh pembaru Islam dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dengan menggunakan prinsip *takhayyur* dan *talfiq*.[88] Kemudian apabila gagasan pembaruan dalam KHI dikaji lebih seksama, memanfaatkan lembaga *talfiq* dan *takhayyur* dalam formulasi hukumnya.[89] *Talfiq* adalah meramu beberapa hasil ijtihad dalam masalah tertentu menjadi suatu bentuk yang baru. Hal ini dilakukan karena bila menggunakan satu dari berbagai pemikiran yang ada, terlihat titik-titik kelemahan yang menyebabkan fikih kehilangan aktualitasnya. Nilai lebih dari penyusunan KHI adalah kemajemukan referensi sebanyak 38 kitab dari berbagai mazhab, studi banding ke negeri Muslim Timur Tengah, telaah atas yurisprudensi hukum Islam, dan serangkaian wawancara dengan para ulama Indonesia.

Sistem hukum di dunia Islam sekarang, menurut Anderson**,** secara garis besar dapat dibagi menjadi tiga. *Pertama*, sistem yang masih mengakui syari'ah sebagai hukum asasi dan kurang lebihnya masih menerapkannya secara utuh, seperti Arab Saudi. *Kedua*, sistem yang meninggalkan syari'ah dan meng-gantikannya dengan hukum sekuler, seperti Turki. *Ketiga*, sistem yang mengompromikan kedua sistem di atas.[90] Indonesia termasuk model ketiga ini, karena di Indonesia dianut berbagai macam agama.

Sementara itu, Khoirudin Nasution menawarkan beberapa alternatif metode dalam melakukan pembaruan hukum Islam untuk menemukan nilai-nilai universal Islam, yaitu dengan metode tematik, metode holistik, dan kemungkinan perpaduan keduanya.[91]

---

[87] Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, cet. ke-2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 417-419; bandingkan dengan Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Usul*, hlm. 23-24.

[88] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi*, hlm. 7.

[89] Marzuki Wahid dan Yusdani, *Fiqh Mazhab Negara*, hlm. 141.

[90] J.N.D. Anderson, *Hukum*, hlm. 100-109.

[91] Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), hlm. 285-332.

1. Metode tematik, yakni tematik berdasarkan subjek dan tematik berdasarkan surat Alquran. Aplikasi metode tematik berdasarkan subjek adalah: (a) mengumpulkan ayat-ayat yang membahas topik atau subjek yang sama; (b) menggabungkan dan menghubungkan semua ayat tersebut menjadi satu pembahasan yang utuh dan menyatu, hal ini dilakukan berdasarkan kronologis urutan turunnya; dan (c) mendiskusikan subjek yang ada secara kesuluruhan dengan mempertimbangkan konteksnya masing-masing (*asba>b al-nuzul*), termasuk di dalamnya Sunah yang berhubungan dengan subjek beserta dukungan *asbab al-wurud*-nya. Adapun aplikasi metode tematik berdasarkan surat Alquran adalah: (a) memahami penekanan topik dalam satu surat dari beberapa topik yang ada dalam surat, hal ini mengingat bahwa setiap surat Alquran memiliki penekanan sendiri walaupun di dalamnya dibahas sejumlah topik; (b) semua ayat yang ada dalam surat harus dihubungkan dengan subjek penekanan yang telah ditemukan; (c) mengikutsertakan ayat setopik yang berada di dalam surat yang lain menjadi satu pembahasan yang menyatu.
2. Metode holistik. Metode ini tidak jauh berbeda dengan metode tematik, namun metode holistik lebih menekankan pada upaya menemukan ruh (spirit) atau prinsip-prinsip umum Alquran secara keseluruhan. Seluruh Alquran harus dipahami sebagai kesatuan yang utuh dan menyatu. Aplikasi metode ini adalah: (a) memulai dari kasus konkret dalam Alquran untuk menemukan prinsip umum (*find of the general principle*); (b) berangkat dari prinsip umum kemudian menatap kembali ke legislasi khusus (*specific legislation*). Kesimpulan kedua langkah ini kemudian dipantulkan kembali dengan nilai prinsip Alquran dengan menyertakan konteks sejarah secara lengkap.
3. Metode ketiga adalah metode kombinasi antara metode tematik dan metode holistik. Kombinasi yang dimaksud adalah dalam mendiskusikan satu masalah tertentu, misalnya perkawinan sebagai kajian dalam tulisan ini secara tematik, harus dipantulkan dengan nilai universal Alquran. Metode ini, menurut Khoruddin Nasution, disebut dengan metode induktif, yaitu setiap masalah tertentu harus dibahas secara menyeluruh dari seluruh nas lengkap dengan pengetahuan latar belakang (*asbab al-nuzul* atau *asbab al-wurud*), mikro dan makro. Pengetahuan sejarah pra Islam dan masa pewahyuan sangat penting dalam metode ini. Aplikasi metode ini adalah: (a)

mengumpulkan semua ayat Alquran dan Sunah Nabi Muhammad saw. yang berhubungan dengan masalah perkawinan; (b) seluruh ayat ini didiskusikan dengan metode tematik, dengan pendekatan sejarah (konteks); (c) hasil rumusan langkah kedua dipantulkan dan dinilai apakah sesuai atau belum dengan prinsip Alquran. Dalam hubungannya dengan perkawinan, prinsip Alquran dimaksud adalah kesetaraan (egalitarian) antara laki-laki dan perempuan (suami-istri) serta keadilan.

Berdasarkan uraian pada sub bab A ini, diketahui bahwa pembaruan hukum Islam merupakan sesuatu yang niscaya, karena hakikat dan karakteristik hukum Islam memang menghendaki adanya dinamika dan perubahan. Hukum Islam yang statis, stagnan, dan jumud akan kehilangan relevansi, peran, dan fungsinya. Dengan kata lain, hukum Islam itu inheren dengan pembaruan itu sendiri dan karenanya pembaruan hukum Islam akan *fait accompli* dengan ijmak ketika ijmak dimaknai serta diposisikan secara retrospektif dan sebagai penopang *status quo* semata. Lain daripada itu, pembaruan hukum Islam di Indonesia, dengan segala peluang, hambatan, dan tantangannya, telah berjalan seiring dengan semakin meningkatnya kualitas intlektualitas dan keberagamaan masyarakatnya. Permasalahannya kemudian adalah bagaimana upaya pembaruan hukum Islam itu merambah ke ranah publik, tidak terbatas pada ranah "domestik" sebagai selama ini telah berjalan, sehingga fungsi "*rahmatan li al-'alamin*"-nya bukan sekadar slogan semata. Mengenai bagaimana kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum nasional di Indonesia, akan dibahas pada sub bab berikut ini.

B. Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional

Setelah membahas tentang pembaruan hukum Islam di Indonesia pada sub bab A, diketahui bahwasanya diperlukan campur tangan negara pada aspek-aspek hukum Islam tertentu untuk melegalformalkannya. Maka, tahap berikutnya perlu dibahas mengenai bagaimana kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum nasional[92] Indonesia. Berkenaan dengan hal

[92] Hukum nasional adalah hukum atau peraturan perundang-undangan yang didasarkan pada landasan ideologi dan konstitusional negara, yakni Pancasila dan UUD 1945 atau hukum yang dibangun di atas cita rasa dan rekayasa bangsa sendiri, yang bersumber dari nilai budaya bangsa yang sudah lama ada dan berkembang sekarang. Menurut Bustanul Arifin, setelah lebih dari setengah abad Indonesia merdeka, kita belum berhasil memiliki sistem hukum nasional yang

tersebut, pada sub bab ini akan dibahas beberapa aspek teoretis tentang hukum ketatanegaraan yang berlaku di Indonesia. Di antaranya adalah tentang norma, pranata, pandangan hidup, atau nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat Indonesia, baik yang tertulis maupun yang tidak tertulis, serta tilikan yuridis formalnya.

Sebagaimana dimaklumi bahwa Indonesia meski masyarakatnya sangat *religious*, namun tidak menganut paham teokrasi yang mendasarkan pada ideologi agama tertentu, tetapi Indonesia juga bukan negara yang menganut paham sekuler yang tidak mengindahkan nilai-nilai moral keagamaan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Fakta yang demikian tentu saja sangat menarik dan unik, tetapi sekaligus juga realistis, sebab menjadikan agama sebagai dasar negara dalam sebuah wilayah yang masyarakatnya plural dan heterogen, terutama dalam hal agama tidaklah mudah. Sejarah membuktikan bahwa wacana dan bahkan gerakan yang mengarah pada ideologisasi agama selalu menuai pertikaian dan menemui kegagalan.[93]

Menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara kemudian menjadi pilihan yang tepat bagi Indonesia. Selain mampu mengayomi pluralitas dan memupuk integritas, Pancasila terbukti mendapat penerimaan secara nasional sebagaimana tercermin dalam Undang-undang Nomor 3 Tahun 1985 Tentang Organisasi Kemasyarakatan. Nahdlatul Ulama (NU) dalam konteks ini berada pada garda depan, sebagaimana tertuang dalam keputusan Muktamar NU ke-27 di Situbondo 1984. Menurut NU, Republik yang berdasarkan Pancasila merupakan bentuk final dari negara Indonesia, sekaligus menolak pendirian negara Islam.[94]

Sila pertama dari Pancasila yang menjadi falsafah dan ideologi negara berbunyi "Ketuhanan Yang Maha Esa". Di samping itu, relasi antara agama dan negara telah diatur secara sinergis sehingga tidak ada dikotomi antara keduanya. Bahkan, negara memberikan legitimasi terhadap peran dan fungsi agama secara konstitusional dengan memberikan jaminan

representatif. Lihat Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 34.

[93] Endang Saifuddin Anshori, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis "Sekuler" Tentang Dasar Negara RI 1945-1955* (Bandung: Pustaka Salman, 1981), hlm. 10.

[94] *Hasil Muktamar NU ke-27* (Semarang: Sumber Barokah, 1985), hlm. 89.

kepada setiap warga negara untuk beribadah serta menjalankan ajaran-ajaran agama sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing.[95] Dalam Undang-undang Dasar 1945 Pasal 29 disebutkan bahwa: (1) Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa; (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.[96]

Bertitik tolak dari nilai-nilai filosofi yang menjadi pandangan hidup bangsa Indonesia, maka bagi masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam, nuansa hukum Islam telah menjadi bagian tak terpisahkan dalam kehidupan sehari-hari. Sebagian di antaranya merupakan hukum yang tak tertulis, seperti tampak dengan jelas pada nuansa islami perkawinan, peringatan hari-hari besar keagamaan dalam konvensi ritual kenegaraan, seperti peringatan Isra' Mi'raj, Nuzulul Qur'an, Maulid Nabi, dan lain sebagainya. Eksistensi hukum Islam dalam sistem hukum nasional juga dapat dibuktikan dengan terakomodasinya hukum Islam secara yuridis-formal dalam berbagai bentuk peraturan perundang-undangan. Dari gambaran tersebut dapat dikatakan bahwa secara *de facto* dan *de jure*, hukum Islam benar-benar eksis dalam sistem hukum nasional.

Eksistensi, aplikasi, dan penyerapan substansi hukum Islam ke dalam sistem nasional di Indonesia didukung oleh beberapa faktor. Faktor-faktor tersebut di antaranya:

1. Faktor teori ilmu hukum, khususnya tentang ketatanegaraan, yaitu: (a) teori Penaatan Hukum; (b) teori Eksistensi; (c) teori *Receptie in Complexu (RIC)*; (d) teori *Receptie Exit*; dan (e) teori *Receptio a Contrario*.
2. Faktor filosofis, yakni falsafah negara Pancasila yang sarat dengan nilai-nilai religius, dan falsafah hukum Islam yang *rahmatan li al-'alamin*, berkeadilan, elastis, dan fleksibel dalam segala situasi dan kondisi.
3. Faktor sosiologis, di mana mayoritas masyarakat Indonesia adalah beragama Islam dan sangat religius, bahkan hukum Islam telah eksis dan menjiwai adat istiadat bangsa Indonesia.

[95] A. Rahmad Rosyadi dan Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum di Indonesia*, cet. ke-1 (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), hlm. 1.

[96] Undang-undang Dasar 1945 Amandemen.

4. Faktor yuridis-formil, yaitu Pancasila (sila pertama), UUD 1945 Pasal 29, dan Ketetapan (Tap) MPR RI No. IV/MPR/1999 Tentang GBHN yang memberikan peluang penerapan syariat Islam di Indonesia melalui penyusunan legislasi hukum Islam.

Secara akademik, terdapat sejumlah kerangka teoretis bagi pemberlakuan hukum Islam di Indonesia sejak masa penjajahan hingga sekarang ini. Teori-teori tersebut dianggap perlu untuk dikemukakan, sebab setiap kali muncul wacana dan ide formalisasi hukum Islam, teori-teori tersebut sering digunakan sebagai argumentasi dalam berpolemik, baik oleh yang pro maupun yang kontra terhadap ide dan gagasan tersebut. Di antara teori-teori tersebut adalah:

1. Teori "Penaatan Hukum". Menurut teori ini, setiap orang Islam pada dasarnya diperintahkan untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya yang telah menetapkan hukum-hukum bagi kehidupan manusia secara pasti dan jelas sehingga konsekuensinya berlaku prinsip bahwa bagi orang Islam berlaku hukum Islam, tanpa dikaitkan dengan keadaan sosiologis dalam masyarakat di mana hukum Islam tersebut eksis, karena demikianlah hakikat ajaran Islam.[97]
2. Teori Eksistensi. Teori ini dikemukakan oleh H. Ichtijanto S.A. yang menerangkan tentang adanya hukum Islam di dalam hukum nasional. Teori ini mengungkapkan bahwa keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional dapat dibedakan dalam empat bentuk, yaitu: (a) ada dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia; (b) ada dalam arti diakui kemandirian, kekuatan, dan wibawanya oleh hukum nasional dan diberi status sebagai hukum nasional; (c) ada dalam fungsinya sebagai penyaring (*filter*) bagi materi-materi hukum nasional Indonesia; dan (d) ada dalam arti sebagai bahan dan unsur utama bagi pembentukan hukum nasional.[98]
3. Teori *Receptie in Complexu (RIC)*. Teori *Receptie in Complexu (RIC)* diperkenalkan oleh Prof. Mr. Lodewijk Willem Christian van den Berg. Ia mengatakan bahwa bagi orang Islam berlaku penuh

[97] Juhaya S. Praja, *Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Fiqih di Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 125.

[98] Abdul Halim Barkatullah dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman yang Terus Berkembang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 70-71; Cik Hasan Bisri, *Hukum Islam di Indonesia: Pengembangan dan Pembentukan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 137.

hukum Islam, sebab mereka telah memeluk agamanya, walaupun dalam pelaksanaanya terdapat penyimpangan-penyimpangan. Juga mengusahakan agar hukum kewarisan dan hukum perkawinan Islam dijalankan oleh hakim-hakim Belanda dengan bantuan para penghulu *qadhi* Islam.[99] Dengan demikian, menurut teori ini, hukum adat bagi msyarakat Indonesia adalah hukum agamanya masing-masing. Oleh karena itu, hukum yang berlaku bagi orang pribumi yang beragama Islam adalah hukum Islam, sedangkan hukum yang berlaku bagi penduduk yang beragama Katolik adalah hukum Katolik, demikian juga bagi penganut agama lain. Hanya saja pemberlakuan teori tersebut tidak berlangsung lama, seiring dengan perubahan orientasi politik pemerintah kolonial Belanda, sampai kemudian dilakukan upaya penyempitan ruang gerak dan perkembangan hukum Islam melalui teori yang dikenal dengan teori *Receptie*. Perubahan politik ini telah mengantarkan hukum Islam pada posisi kritis.

4. Teori *Receptie Exit*. Teori *Receptie* yang dikembangkan oleh Hurgronje mendapat tantangan sejak Indonesia masih dijajah Belanda hingga setelah kemerdekaan. Salah satu penentangnya adalah Hazairin, yang berpendirian bahwa setelah Indonesia merdeka, melalui Pasal II Aturan Peralihan UUD 1945 yang menyatakan bahwa hukum warisan kolonial Belanda masih tetap berlaku selama jiwanya tidak bertentangan dengan UUD 1945, maka seluruh peraturan perundang-undangan warisan Belanda yang mendasarkan pada teori *Receptie* dianggap tidak berlaku lagi karena jiwanya bertentangan dengan UUD 1945. Teori *Receptie* harus *exit* karena bertentangan dengan Alquran dan Sunah. Hazairin menyebut teori *Receptie* adalah "teori iblis".
5. Berdasarkan pemikiran dan penentangannya terhadap teori *Receptie*, Hazairin berkesimpulan bahwa: (a) teori *Receptie* dianggap tidak berlaku dan *exit* dari tata hukum negara Indonesia sejak tahun 1945; (b) sesuai dengan UUD 1945 Pasal 29 ayat (1), maka Indonesia berkewajiban membentuk hukum nasional yang salah satu sumbernya adalah hukum agama; (c) sumber hukum nasional itu selain agama Islam, juga agama lain bagi pemeluk agamanya masing-masing, baik di bidang hukum perdata maupun hukum pidana sebagai hukum nasional. Pemikirian Hazairin di atas sangat penting untuk dijadikan pedoman

[99] A. Rahmat Rosyadi dan H.M. Rais Ahmad, *Formulasi*, hlm. 73-74.

dalam mengembalikan pemurnian hukum Islam yang sejalan dengan ajaran tentang penataan hukum. Pemikiran yang membuahkan teori *Receptie Exit* ini sekaligus merupakan upaya meng-*exit* teori *Receptie* yang memberikan prasayarat bagi hukum Islam untuk dapat diterima sebagai hukum bila diterima oleh hukum adat.

Teori *Receptie a Contrario*. Teori ini dikembangkan oleh H. Sayuti Thalib, yang mengungkapkan perkembangan hukum Islam dari segi politik hukum, berkaitan dengan politik hukum penjajah Belanda. Secara garis besarnya, teori ini mengajarkan bahwa pada prinsipnya bagi orang Islam berlaku hukum Islam, karena yang demikian ini sesuai dengan cita hukum dan keyakinan umat Islam itu sendiri. Dengan demikian, maka hukum adat dan juga hukum yang lain dalam negara berlaku bagi orang Islam sepanjang tidak bertentangan dengan norma-norma ajaran agama Islam dan hukum Islam. Filosofi dari teori ini ialah bahwa di dalam negara Indonesia yang merdeka berdasarkan Pancasila dan UUD 1945, semestinya umat beragama tunduk dan taat kepada hukum agamanya. Sebab, sila pertama dari Pancasila dan kedua ayat dalam rumusan Pasal 29 UUD 1945 pada hakikatnya berisi maksud dan tujuan tersebut. Teori ini dinamakan *Receptio a Contrario*, karena merupakan kebalikan dari teori *Receptie* yang mengajarkan bahwa hukum Islam hanya dapat berlaku bagi orang pribumi beragama Islam apabila hukum Islam tersebut telah menyatu menjadi hukum adat.

Teori *Receptie a Contrario* ini muncul berdasarkan hasil penelitian terhadap hukum perkawinan dan kewarisan yang berlaku, dengan mengemukakan pemikirannya sebagai berikut: (a) bagi orang Islam berlaku hukum Islam; (b) hal tersebut sesuai dengan keyakinan dan cita hukum, cita batin, dan moralnya; (c) hukum adat berlaku bagi orang Islam jika tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam.[100] Dalam pertumbuhan masyarakat modern yang berhubungan dengan norma-norma Pancasila, ada kemungkinan norma-norma adat bertentangan dengan hukum Islam. Oleh karena itu, bagi orang Islam Indonesia, norma-norma adat yang bertentangan dengan Pancasila dan hukum Islam mestinya tidak dapat diberlakukan. Kalau teori *Receptie* melihat kedudukan hukum adat didahulukan

[100] Sajuti Thalib, *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam* (Jakarta: Bina Aksara, 1980), hlm. 15-70; Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hlm. 63.

keberlakuannya daripada hukum Islam, maka teori *Receptio a Contrario* mendudukkan hukum adat pada posisi sebaliknya, dan hukum adat dapat diberlakukan jika benar-benar tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Memerhatikan teori-teori tersebut di atas, terlihat bahwa terdapat lima kerangka teoretik yang dapat dijadikan referensi bagi pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Kelima teori tersebut adalah: (1) teori Penaatan Hukum; (2) teori Eksistensi; (3) teori *Receptie in Complexu (RIC)*; (4) teori *Receptie Exit*; dan (5) teori *Receptio a Contrario*. Selain mengacu pada teori hukum ketatanegaraan tersebut, dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, pemberlakuan hukum harus juga memerhatikan eksistensi norma-norma dan nilai-nilai luhur yang terkandung dalam falsafah negara Pancasila dan UUD 1945. Mengenai hal ini telah dijelaskan pada teori *Receptie Exit* dan teori *Receptio a Contrario* di atas.

Secara sosiologis, eksistensi hukum Islam sebagai salah satu aspek ajaran agama sesungguhnya bukan hanya bagian integral dari operasionalisasi agama saja, melainkan secara sosiologis ia telah menjadi norma-norma dan etika sosial masyarakat. Di beberapa daerah, hukum Islam telah melebur dengan tradisi dan kultur masyarakat setempat, bahkan hukum Islam yang dijadikan tolok ukurnya. Artinya, hukum Islam telah menjadi kesadaran sosial (*social consciousness*) dan merupakan hukum yang hidup terus-menerus di tengah-tengah kehidupan masyarakat (*living law*). Oleh karena itu, konsekuensi logis apabila substansi hukumnya diberikan instrumen hukum positif, sebagai suatu sikap yang aspiratif dan bukti pengakuan atas hukum yang berkembang di tengah masyarakat.[101]

Selanjutnya, kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum nasional di Indonesia sebenarnya telah menjadi salah satu bahan sumber hukum bagi pembentukan hukum nasional. Jaminan konstitusional bagi penerimaan hukum-hukum keagamaan yang dalam hal ini adalah agama Islam, secara yuridis telah dilegitimasi oleh Pasal 29 UUD 1945 yang menyatakan: (1) Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa; dan (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

[101] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab*, hlm. 200.

Ketentuan Pasal 29 ayat (1) menurut Hartono Mardjono seharusnya mengandung tiga muatan makna, yaitu:

1. Negara tidak boleh membuat peraturan perundang-undangan atau melakukan kebijakan-kebijakan yang bertentangan dengan dasar keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa.
2. Negara berkewajiban membuat peraturan perundang-undangan atau melakukan kebijakan-kebijakan bagi pelaksanaan wujud rasa keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa bagi segolongan pemeluk agama yang memerlukannya.
3. Negara berkewajiban membuat peraturan perundang-undangan yang melarang siapapun melakukan pelecehan terhadap ajaran agama (paham ateisme).[102]

Dengan demikian, meskipun bahan hukum tersebut berasal dari asing yang belum pernah dikenal oleh masyarakat Indonesia, tetapi bahan tersebut dirasakan sesuai dengan nilai-nilai kehidupan berbangsa dan bernegara menurut Pancasila dan UUD 1945, maka bahan atau sumber hukum tersebut dapat diakomodasi sebagai bahan penyusunan hukum nasional. Sebaliknya, apabila dalam kenyataannya budaya itu justru bertentangan dengan nilai-nilai Pancasila dan UUD 1945, maka bahan hukum tersebut harus dikesampingkan.

Relevan dengan eksistensi dan posisi hukum Islam dalam konfigurasi sistem hukum nasional di atas, maka pada dasarnya nilai-nilai hukum Islam dapat menjadi pondasi (*basic value*) dibangunnya sistem hukum nasional, tanpa mengabaikan dan tetap mengakomodasi nilai-nilai kebangsaan yang memang menjadi pendorong dibentuknya bangsa serta Negara Kesatuan Republik Indonesia. Demikian pula halnya norma-norma dan nilai-nilai luhur lainnya seperti yang terkandung dalam hukum adat serta hukum dari agama-agama selain Islam yang diakui secara sah oleh UUD 1945. Penjelasan ini secara implisit menggambarkan bahwa dalam rangka pembangunan hukum nasional, kedudukan hukum Islam menjadi salah satu bahan sumber hukum bagi pembentukan hukum nasional. Bertitik tolak dari ketentuan Pasal 29 ayat (2) UUD 1945, kiranya sudah cukup kuat untuk dijadikan sebagai landasan yuridis-konstitusional bahwa hukum Islam dapat dijalankan secara sah dan konstitusional, baik secara langsung maupun tidak langsung.

[102] Hartono Mardjono, *Menegakkan Syari'at Islam dalam Komnas Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 28.

Selanjutnya dapat pula dikemukakan argumentasi bahwa legitimasi penyerapan hukum Islam juga dikuatkan oleh ketentuan Pasal 4 ayat (1) UU No. 14 Tahun 1970 (sebagaimana telah direvisi dengan Undang-undang Nomor 35 Tahun 1999 Tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 14 Tahun 1970 yang kemudian kembali direvisi menjadi Undang-undang Nomor 4 Tahun 2004) Tentang Kekuasaan Kehakiman, yang menegaskan bahwa peradilan dilakukan demi keadilan berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Demikian juga halnya, dengan semangat reformasi 1998, dalam Ketetapan MPR RI No.IV/MPR-RI/1999 Tentang GBHN, Bab IV, Arah Kebijakan, A. Hukum, butir 2, ditetapkan bahwa hukum Islam, hukum adat, dan hukum Barat adalah sumber pembentukan hukum nasional.[103]

Berdasarkan fakta yuridis-konstitusional tersebut, telah tampak dengan jelas penekanan unsur keagamaan secara umum dan unsur Ketuhanan Yang Maha Esa secara khusus. Kedua unsur tersebut sangat esensial dalam sistem hukum yang dewasa ini sedang dibangun dalam rangka pembentukan sistem hukum nasional. Oleh karenanya, politik pembangunan hukum nasional haruslah mempertimbangkan nilai-nilai keagamaan, termasuk nilai-nilai hukumnya yang nyata-nyata hidup serta menjadi keyakinan dalam masyarakat Indonesia. Bahan-bahan yang berasal dari sumber-sumber hukum di atas dapat diakomodasi menjadi bahan pembentukan hukum nasional. Untuk selanjutnya dituangkan ke dalam peraturan hukum nasional sesuai bidang hukum yang akan diadakan regulasinya.

Berdasarkan teori pembentukan hukum nasional sebagaimana telah diuraikan terdahulu, diketahui bahwa hukum Islam mempunyai kedudukan yang jelas dalam proses pembentukan hukum nasional. Legislasi dan legitimasi hukum oleh kekuasaan negara merupakan sebuah keniscayaan, agar norma-norma hukum itu memiliki daya ikat dan daya paksa. Hukum tidak akan berarti dan tidak berwibawa bila tidak ditegakkan oleh negara dan negara tidak berwibawa bila tidak menegakkan hukum. Oleh karena itu, perlu dilakukan upaya-upaya penelitian dan pengkajian secara intensif tentang hukum Islam yang secara nyata memerlukan proses legislasi, agar dapat ditemukan norma-norma dan nilai-nilai yang sesuai dengan kebutuhan hukum masyarakat serta tidak bertentangan dengan Pancasila dan UUD 45.

---

[103] *Tap MPR RI: Hasil Sidang Umum MPR RI Tahun 1999 Beserta Perubahan Pertama atas UUD Negara RI Tahun 1945* (Jakarta: BP Panca Usaha, 1999), hlm. 64.

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa pada dasarnya karakteristik hukum Islam adalah elastis, fleksibel, dan sekaligus aplikabel, dapat dilakukan penyesuaian dengan situasi dan kondisi di mana umat Islam berada. Namun demikian, adalah suatu hal yang tidak mudah, problematis, dan terkadang dilematis ketika hukum Islam akan diimplementasikan pada masyarakat yang memiliki heterogenitas dan pluralitas cukup tinggi seperti di Indonesia.[104] Oleh karena itu, formalisasi hukum Islam di Indonesia setidaknya harus memerhatikan dua aspek. *Pertama*, kondisi objektif bangsa Indonesia yang pluralistik harus dipertimbangkan, agar formalisasi dan legislasi hukum Islam tidak menjadi kontraproduktif yang merugikan umat Islam sendiri. *Kedua*, pembenahan terhadap konsepsi, strategi, dan metode perumusan hukum Islam, sehingga legislasi hukum Islam tidak bertentangan dengan kesadaran hukum masyarakat dan sesuai dengan karakteristik tatanan hukum nasional yang dicita-citakan. Hukum Islam dalam konteks hukum nasional adalah hukum yang berciri khas hukum Islam lokal sesuai dengan kondisi Indonesia dan diputuskan oleh lembaga pembuat undang-undang yang sah.

Pembangunan hukum nasional secara objektif mengakui pluralitas hukum dalam batas-batas tertentu dan idealnya pemberlakuan hukum adat dan hukum agama untuk lingkungan tertentu dan subjek hukum tertentu adalah wajar, sebab tidak mungkin memaksakan satu unifikasi hukum untuk beberapa bidang kehidupan. Karenanya, tidak perlu dipersoalkan jika terhadap subjek hukum Islam tertentu, seperti pada bidang muamalah atau ekonomi syari'ah, dilegalformalkan. Prinsip unifikasi hukum harus menjadi pedoman, akan tetapi apabila semangat unifikasi tidak memungkinkan untuk dilaksanakan, maka pluralitas hukum haruslah secara realitas diterima.

Artinya, pluralitas hukum haruslah diterima sebagai bagian dari tatanan hukum nasional.[105] Untuk memenuhi kebutuhan hukum terhadap bidang-bidang yang tidak dapat diunifikasi, negara dengan segala kedaulatan dan kewenangan yang ada padanya dapat mengakui

[104] Saat ini hukum Islam hanya dijalankan secara penuh di beberapa negara saja, seperti Arab Saudi, Yaman, dan Afganistan. Di negara-negara ini, umat tidak mengalami ketegangan antara dua sistem hukum sebagaimana dialami negara-negara Muslim lainnya. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasiah Fakih dan Sutan Harahap, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2003): 186.

[105] Todung Mulya Lubis, "Cita-cita Hukum Nasional dan RUUPA", dalam Zufran Sabrie, *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila* (Jakarta: Pustaka Antara, 1990), hlm. 107.

atau mempertahankan hukum yang hidup dalam masyarakat, sekalipun itu bukan produk hukum negara, seperti hukum adat yang merupakan warisan nenek moyang, hukum Islam yang bersumber dari ajaran agama, dan hukum Barat yang merupakan peninggalan pemerintah kolonial Belanda.[106]

Prinsip negara hukum dinyatakan pada Pasal 27 ayat (1) UUD 1945, "Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya." Persamaan di depan hukum di mana kepada seluruh warga negara diberikan pelayanan hukum yang sama tanpa diskriminasi. Namun, bukan berarti legislasi hukum Islam bertentangan dengan prinsip di atas, sebab bunyi Pasal 29 ayat (2) UUD 1945, "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu." Jaminan UUD 1945 ini harus dipandang sebagai adanya kebebasan bagi umat Islam untuk melakukan aktivitas keperdataan sesuai dengan konsep hukum ajaran Islam sebagai keyakinan yang dianutnya.

Dengan demikian, maka legislasi hukum Islam ataupun pelembagaannya juga tidak bertentangan dengan prinsip *equality before the law* yang terkandung dalam Pasal 27 ayat (1) UUD 1945, sebab ada Pasal 29 ayat (2) UUD 1945. Artinya, antara Pasal 27 ayat (1) UUD 1945 dan Pasal 29 ayat (2) UUD 1945 tidak boleh ditafsirkan secara dikotomis atau dikontradiktifkan. Persamaan kedudukan seluruh warga di depan hukum harus dimaknai berlaku seccara umum (*lex generalis*), sedangkan hak setiap warga untuk menjalankan ajaran agamanya berlaku secara khusus (*lex specialis*) bagi para pemeluknya. [107]

Logika penafsiran hukum Ismail Sunny yang demikian memberikan pelajaran hukum bahwa wawasan unifikasi hukum yang menghendaki hanya ada satu hukum nasional, bukan berarti mengarahkan unifikasi secara mutlak seluruh bidang dalam satu kesatuan. Bangsa Indonesia akan menyatu dalam bidang-bidang hukum yang sama dan memungkinkan untuk disatukan. Akan tetapi, warga bangsa Indonsia juga diperbolehkan secara yuridis untuk berbeda dalam bidang-bidang hukum yang memang

[106] Yusril Ihza Mahendra, "Kedaulatan Negara dan Peradilan Agama", dalam Zufran Sabrie, *Peradilan Agama*, hlm. 43.

[107] Ismail Sunny, "Sekitar Undang-undang Peradilan Agama", dalam Zufran Sabrie, *Peradilan Agama*, hlm. 114.

berbeda dan tidak mungkin untuk disatukan, terutama bidang hukum yang berjalin berkelindan dengan keyakinan agama.

Sehubungan dengan hal tersebut, maka ketika hendak melegislasi hukum Islam diperlukan kepiawaian untuk memilih pola legislasi yang tepat agar tidak ada penolakan dari warga bangsa yang merasa "dirugikan". Paling tidak terdapat tiga pola alternatif legislasi hukum Islam dalam peraturan perundang-undangan nasional, yaitu: (1) hukum Islam berlaku untuk setiap warga negara dengan beberapa pengecualian; pola ini dikenal sebagai pola unifikasi dengan diferensiasi, seperti Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan; (2) hukum Islam diundangkan dan hanya berlaku bagi umat Islam, seperti Undang-undang No. 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh; dan (3) hukum Islam yang masuk dalam peraturan perundang-undangan nasional dan berlaku untuk setiap warga negara, seperti Undang-undang No. 23 Tahun 1990 Tentang Kesehatan.

Bertitiktolakdarikerangkaberpikirtersebut,perlumenyusunklasifikasi dan kategorisasi hukum Islam, sehingga tampak hukum Islam manakah yang memerlukan legislasi dan manakah yang tidak memerlukannya. Kategorisasi klasik pada ibadah-muamalah secara garis besar tampaknya belum serta merta dapat menjadi argumen, sebab muamalah masih dapat diklasifikasi lagi. Betapapun patut dipertimbangkan sebuah pemikiran bahwa yang memerlukan legislasi adalah hukum Islam yang berkelindan dengan hubungan antarmanusia agar menjadi tertib dan tidak ada pihak-pihak yang dirugikan oleh perilaku yang tidak bertanggung jawab. Dalam hal-hal yang demikian, legislasi diperlukan, karena diperlukan kekuasaan negara dalam penegakannya.[108]

Rekam jejak sejarah yang ada sejak masa penjajahan hingga pasca-reformasi, kesadaran umat Islam untuk melaksanakan hukum Islam tidak pernah padam. Upaya untuk dapat mengaplikasikan hukum Islam tidak berhenti hanya pada tingkat pengakuan hukum Islam secara kultural, tetapi juga sampai pada tingkat legalitas dan legislasinya sehingga hukum Islam menjadi bagian dari sistem hukum nasional, bukan semata-mata substansinya, tetapi juga secara legal-formalnya.

[108] Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam*, hlm. 64.

C. Dinamika Politik Hukum Islam di Indonesia

Fleksibilitas dan elastisitas merupakan karakter dasar dan telah menjadi jati diri hukum Islam menyertai kedisinian dan kekinian umatnya. Bertitik tolak dari karakteristik yang demikian, maka secara soiologis dan kultural, hukum Islam selalu mengalir dan membudaya di tengah komunitas pemeluknya sebagai hukum yang hidup (*living law*). Dalam konteks keindonesiaan, di beberapa daerah, fenomena meleburnya hukum Islam dengan hukum adat tercermin dalam adagium kearifan lokal seperti "Adat Bersendikan Syarak, Syarak Bersendikan Kitabullah" atau "Syarak Mengata, Adat Memakai".[109]Hal ini menunjukkan bahwa pada tataran implementasinya, hukum Islam sangat *acceptable* dan *adabtable* dengan budaya lokal tanpa harus kehilangan identitas dan orisinalitasnya sebagai ajaran Ilahi.

Oleh karena itu, dalam sejarah politik hukum[110] Indonesia, hukum Islam selalu tampil sebagai kekuatan moral (*moral force*) *vis a vis* dengan hukum positif dengan segala pasang surut dan suka-dukanya. Dialektika alamiah itu biasanya berjalan secara dinamis sesuai dengan visi politik hukum atau kebijakan rezim yang sedang berkuasa. Hal ini sejalan dengan pendapat pakar hukum tata negara, Mahfud MD, yang menyatakan bahwa politik hukum meliputi bagaimana memengaruhi kekuatan yang ada di belakang pembuat hukum, memperhatikan etika hukum, baik buruknya, adil tidaknya, serta cocok tidaknya ketentuan hukum bagi masyarakat, dalam artian ditaati atau tidaknya oleh masyarakat.[111] Teori ini mengisyaratkan bahwa peran kekuatan-kekuatan politik sangat besar dalam memengaruhi dinamika dan corak hukum yang berlaku.

Dengan kata lain, akan selalu terjadi interaksi hubungan simbiosis-mutualis antara ranah hukum dengan ranah politik, karena hukum nyaris tidak pernah bisa steril dari jeratan pengaruh kekuatan politik atau

[109] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab*, hlm. 81; bandingkan dengan A.M. Datuk Maruhun Batuah dan D.K. Bagindo Tananeh, *Hukum Adat dan Adat Minangkabau* (Jakarta: Poesaka Asli, t.t.).

[110] Yang dimaksud dengan "politik hukum" adalah kebijaksanaan (*legal policy*) yang hendak atau telah dilaksanakan secara nasional oleh suatu penguasa negara. Lihat Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab*, hlm. 39.

[111] Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indoensia* (Jakarta: LP3ES, 1998), hlm. 1-2.

rezim yang sedang berkuasa.[112]Dengan tegas Daniel S. Lev menyatakan,[113] politik hukum itu merupakan produk interaksi di kalangan elite politik yang berbasis pada berbagai kelompok dan budaya. Ketika elite politik Islam memiliki posisi *bargaining* yang kuat dalam interaksi politik, maka implikasinya pengembangan hukum Islam dalam suprastruktur politik pun memiliki peluang yang besar pula.

Jika demikian adanya, maka dapat ditegaskan bahwa hukum itu sejatinya merupakan produk politik dan merupakan hasil tarik-menarik berbagai kekuatan politik yang ada. Permasalahannya kemudian adalah bagaimana sistem politik atau kebijakan politik rezim yang ada berpengaruh terhadap eksistensi hukum atau pembangunan hukum. Sebab, meski ada kekuatan masyarakat sipil yang eksis di tengah masyarakat untuk mengamalkan dan melaksanakan hukum Islam dengan konsisten, namun sepertinya tidak bisa steril dari pengaruh dan kekuatan politik yang ada.

Untuk mengetahui bagaimana politik hukum Islam di Indonesia, perlu *mereview* aspek historis pilitik hukum Islam sejak zaman pemerintahan kolonial Belanda hingga Orde Reformasi sekarang ini yang mengalami pasang surut seiring dengan politik hukum yang diterapkan oleh rezim yang sedang berkuasa.

1. Masa Penjajahan

Sebagai catatan awal perlu dikemukakan bahwa sebelum dijajah oleh penguasa kolonial Hindia Belanda, dalam sejarahnya Indonesia pernah berada pada kekuasaan Pemerintah Pedagang Belanda (VOC), yaitu pada tahun 1602-1880. Pada periode ini, hukum Islam, terutama mengenai hukum perdata Islam (*Civiele Wetten der Mohammeddaansche*) sebenarnya telah mendapatkan legalitas melalui Resolutie der Indische Regeering tanggal 25 Mei 1760. Saat itu kumpulan hukumnya hanya berisi hukum perkawinan dan hukum warisan yang dikenal dengan *Compendium Freijer* yang dipergunakan pada pengadilan VOC khusus untuk orang Indonesia.[114]

---

[112] Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), hlm. 9-10.

[113] Cik Hasan Bisri, "Transformasi Hukum Islam ke dalam Sistem Hukum Nasional", dalam Jurnal *Mimbar Hukum*, No. 56, Thn. XIII, 2002, hlm. 31.

[114] Sajuti Thalib, *Receptio*, hlm. 6.

Adapun setelah Indonesia berada di bawah kekuasaan pemerintah kolonial Hindia Belanda, berlakunya hukum Islam dapat dilihat dari dua periode, yaitu periode penerimaan hukum Islam sepenuhnya dan periode penerimaan hukum Islam oleh adat. Periode penerimaan hukum Islam sepenuhnya disebut dengan teori *Receptio in Complexu*. Adapun penerimaan hukum Islam oleh hukum adat disebut dengan teori *Receptie*.

a. Periode Penerimaan Hukum Islam Secara Penuh

Setelah Indonesia berada pada kekuasaan pemerintah kolonial Hindia Belanda, penerimaan hukum Islam secara penuh mengacu pada teori *Receptio in Complexu (RIC)* yang dirancang oleh beberapa sarjana Belanda seperti Carel Frederik Hunter (1799-1859), Salomo Kayzor (1823-1868), dan Lodewijk William Christian van Berg (1845-1927).[115] Teori ini menyatakan bahwa hukum adat bangsa Indonesia adalah hukum agamanya masing-masing. Berdasarkan teori ini, hukum yang berlaku bagi pribumi yang beragama Islam adalah hukum Islam, sedangkan hukum yang berlaku bagi penduduk asli yang beragama Katolik adalah hukum Katolik, demikian juga bagi penganut agama lain. Menurut Marzuki Wahid, teori ini dilatarbelakangi oleh penelitian-penelitian Berg mengenai eksistensi hukum Islam di Indonesia. Pada tahun 1884, Berg berhasil menerbitkan hasil penelitiannya tentang asas-asas hukum Islam menurut Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i. Pada tahun 1892, Berg juga meluncurkan buku tentang hukum keluarga dan kewarisan Islam di Jawa dan Madura. Bahkan, hebatnya lagi, Berg berhasil menerjemahkan kitab *Fath al-Qarib* dan *Minhaj al-Thalibin* ke dalam bahasa Perancis.[116]

Materi teori ini dilegislasikan ke dalam Pasal 75 RR (*Regering Reglement*) Tahun 1855. Pasal 75 ayat (3) RR berbunyi, "Oleh hakim Indonesia itu hendaklah diberlakukan undang-undang agama (*Jads-diensnge Wetten*) dan kebiasaan penduduk Indonesia itu." Pada masa teori ini, berlaku antara lain Stbl. 882 No. 152 Tentang Pembentukan Pengadilan Agama (*Priensteraad*) di Samping Pengadilan Negeri (*Landraad*). Berdasarkan Pasal 75,

[115] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab*, hlm. 83; Sajuti Thalib, *Receptio*, hlm. 4-6.
[116] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab*, hlm. 83; Sajuti Thalib, *Receptio*, hlm. 4-6.

dengan mengacu pada teori RIC, hukum waris yang berlaku bagi orang Islam adalah hukum waris Islam dan menjadi kompetensi (wewenang) Peradilan Agama.

Penerapan politik hukum yang demikian jelas sangat menguntungkan posisi hukum Islam, paling tidak untuk hukum Islam "domestik" yang bersentuhan langsung dengan praktik dan sendi-sendi sistem kekeluargaan dan kekerabatan. Politik hukum yang demikian berlangsung sampai akhir abad ke-19 M, yakni setelah dikeluarkan *Staatsblad* No. 152 Tahun 1882 yang mengatur sekaligus mengakui adanya lembaga Peradilan Agama di Jawa dan Madura.[117] Kebijakan ini sangat menguntungkan bagi umat Islam Indonesia. Sebab, dengan teori dan kebijakan politik hukum yang demikian, posisi hukum Islam sejajar dengan hukum lain (hukum adat, hukum Barat). Hanya saja dalam perkembangan selanjutnya, pemerintah kolonial Belanda mengubah kebijakan politik hukumnya.

b. Penerimaan Hukum Islam Melalui Resepsi Oleh Adat

Seiring dengan perubahan orientasi politik pemerintah kolonial Belanda, kemudian dilakukan upaya penyempitan ruang gerak pelaksanaan hukum Islam. Perubahan sikap politik yang demikian telah mengantarkan hukum Islam pada posisi yang tidak menguntungkan. Kebijakan ini dilaksanakan melalui ide van Vollenhoven (1874-1933) dan C.S. Hurgronje (1857-1936) yang dikemas dalam konsep Het Indiche Adatrecht yang dikenal dengan teori *Receptie*.[118]

Menurut teori ini, hukum Islam dapat berlaku apabila telah diresepsi oleh hukum adat. Artinya, hukum Islam hanya bisa berlaku apabila norma hukumnya telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat.[119] Klaim provokatif dan distorsif ini sangat berpengaruh terhadap eksistensi hukum Islam ketika itu.

[117] Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-7 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 242.

[118] Suhartono, "Aktualisasi Hukum Islam dalam Masalah Perkawinan dan Kewarisan di Indonesia (Suatu Perspektif Sosio-Kultural-Historis)", dalam Jurnal *Mimbar Hukum*, No. 54, Thn XII, September-Oktober 2001, hlm. 55.

[119] Ichtijanto S.A., "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 32.

Dengan adanya teori *Receptie* ini, Belanda memiliki alasan untuk membentuk sebuah komisi yang bertugas meninjau kembali wewenang Pengadilan Agama di Jawa dan Madura. Dengan bekal sebuah rekomendasi dari komisi ini, lahirlah Staatsblad No. 116 Tahun 1937 yang berisi pencabutan wewenang Pengadilan Agama untuk menangani masalah waris dan lainnya. Perkara-perkara ini kemudian dilimpahkan kewenangannya kepada Landraad (Pengadilan Negeri).[120]

2. Masa Kemerdekaan dan Orde Lama

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa hukum nyaris tidak bisa terlepas dari konstelasi perpolitikan yang sedang berjalan. Sebagai negara dan pemerintahan yang baru lahir serta kondisi poltik dalam negeri yang belum stabil, sangatlah wajar apabila perhatian dan pembangunan bidang hukum pada masa Orde Lama masih sangat minim sehingga produk peraturan perundang-undangan yang dihasilkan oleh lembaga pembuat undang-undang masih sangat terbatas. Apalagi ketika eksistensi dan implementasi hukum Islam dikaitkan dengan politik pasca kemerdekaan Indonesia, di mana muncul dua pandangan yang diametral, yakni antara kelompok nasionalis dengan kelompok islamis.[121] Kelompok Islam menghendaki bentuk negara Islam, sedangkan kelompok nasionalis (dan non-Islam) menghendaki agar agama tidak dijadikan dasar dalam mengelola negara. Melalui perdebatan dan komunikasi politik yang cukup menegangkan, akhirnya diperoleh kompromi antara keduanya kemudian dituangkan dalam Piagam Jakarta tanggal 22 Juni 1945. Piagam Jakarta inilah yang oleh Soekiman[122] disebut sebagai *gentleman's agreement* atau *social contract* dari wakil-wakil tiga golongan di Indonesia, yaitu golongan nasionalis, golongan Islam, dan golongan Nasrani.[123]

Dari sudut pandang politik hukum, keberlakuan hukum Islam pasca kemerdekaan Republik Indonesia melewati dua periode,

[120] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta, LKiS: 2005), hlm. 53.

[121] Yusril Ihza Mahendra, *Dinamika Tata Negara Indonesia*, cet. ke-1 (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 65.

[122] Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta*, hlm. 10, 35.

[123] *Ibid*., hlm. 231-232.

yaitu periode penerimaan hukum Islam sebagai sumber persuasif (*persuasive source*) dan periode penerimaan hukum Islam sebagai sumber otoritatif (*authoritative source*). Sumber persuasif dalam konteks hukum konstitusi adalah sumber hukum yang baru diterima apabila diyakini.[124] Dalam konteks hukum Islam, Piagam Jakarta sebagai salah satu hasil sidang BPUPKI merupakan sumber persuasif. Hukum Islam baru menjadi sumber otoritatif, yaitu sumber hukum yang telah mempunyai kekuatan hukum dalam ketatanegaraan, ketika Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang mengakui Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945. Oleh karena itu, tidak ada alasan penolakan jika hukum Islam berlaku di dalam perundang-undangan di Indonesia.

Terlepas dari pergulatan kekuatan-kekuatan politik yang terfragmentasi pada faksi-faksi politik hukum sebagaimana dijelaskan di atas, namun yang pasti kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945 laksana transfusi "darah segar" bagi para pakar hukum Islam, menambah spirit untuk secara "bebas merdeka" menyuarakan berbagai teori untuk "melawan" teori-teori pemberlakuan hukum Islam warisan pemerintah penjajah. Dengan mendasarkan pada Pancasila dan UUD 1945 sebagai landasan filosofis dan yuridis, kemudian para pakar hukum Islam, seperti Sajuti Thalib, Hazairin, dan Ichtijanto mengeksplorasi kecerdasan intlektualnya dengan gagasan-gagasan yang cemerlang. Paling tidak ada empat teori yang muncul di mimbar akademik, yaitu teori *Receptie Exit*, teori *Receptie a Contrario*, dan teori Eksistensi.

a. Teori *Receptie Exit*

   Teori *Receptie* dikembangkan oleh Hurgronje ketika Indonesia masih dijajah Belanda, setelah Indonesia merdeka semakin mendapat perlawanan. Di antara penentang yang paling gigih adalah Hazairi[125] melalui buku yang dikarangnya *Tujuh*

[124] Ismail Sunny, "Tradisi dan Inovasi Keislaman di Indonesia dalam bidang Hukum Islam", dalam *Bunga Rampai Peradilan Islam di Indonesia* (Bandung: Ulum Albab Press, 1997), I: 40-43

[125] Hazairin dilahirkan di Bukittinggi pada 28 Nopember 1906 dan meninggal pada 11 Desember 1975 di Jakarta. Sesungguhnya Hazairin memperoleh gelar doktor pada bidang hukum adat dengan menulis disertasi berjudul "de Redjang". Namun, kemudian Hazairin tertarik untuk mempelajari hukum Islam secara otodidak karena ia yakin bahwa bangsa Indonesia akan bahagia dan sejahtera apabila hukum yang berlaku di Indonesia adalah hukum Islam atau yang tidak bertentangan dengan hukum Islam. Lihat Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1981), hlm. 37.

Serangkai Tentang Hukum. Hazairin berpendirian bahwa setelah kemerdekaan Indonesia, berdasarkan Pasal II Aturan Peralihan UUD 1945 yang menyatakan bahwa hukum warisan kolonial Belanda masih tetap berlaku selama jiwanya tidak bertentangan dengan UUD, maka seluruh peraturan perundang-undangan pemerintah Hindia Belanda yang mendasarkan pada teori *Receptie* dianggap tidak berlaku lagi karena jiwanya bertentangan dengan UUD 1945.[126] Karenanya, teori *Receptie* harus *exit* (keluar) karena jiwanya tidak sejalan dengan konstitusi Negara Indonesia. Demikian gigihnya Hazairin menyerang teori *Receptie* yang sangat anti terhadap eksistensi dan berlakunya hukum Islam di Indonesia, ia sebut teori *Receptie* sebagai "teori iblis",[127] sesuai dengan sifat iblis yang selalu menggoda manusia agar tidak melaksanakan syariat agama Islam.

Berdasarkan pemikiran dan penentangannya terhadap teori *Receptie*, Hazairin memberikan kesimpulan bahwa: (1) teori *Receptie* dianggap tidak berlaku dan *exit* dari tata hukum negara Indonesia sejak tahun 1945; (2) sesuai dengan UUD 1945 Pasal 29 ayat (1), maka Indonesia berkewajiban membentuk hukum nasional yang salah satu sumbernya adalah hukum agama; (3) sumber hukum nasional itu selain agama Islam, juga agama lain bagi pemeluk agamanya masing-masing. Gagasan Hazairin untuk meng-*exit* teori *Receptive* dari sistem hukum nasional kemudian dikenal dengan teori *Receptie Exit*.

b. Teori *Receptie a Contrario*

Teori *Receptie Exit* kemudian dikembangkan oleh Sajuti Thalib. Secara garis besar, teori *Receptie a Contrario*[128] ini menjelaskan bahwa pada dasarnya bagi orang Islam berlaku hukum Islam, karena yang demikian ini sesuai dengan cita hukum dan keyakinan serta moral umat Islam. Oleh karena itu, hukum adat dan juga hukum yang lain dalam negara berlaku bagi orang Islam sepanjang tidak bertentangan dengan norma-norma hukum Islam. Filosofi dari teori ini ialah bahwa di dalam negara Indonesia yang merdeka berdasarkan Pancasila dan UUD

[126] Hazairin, *Tujuh Serangkai*, hlm. 116.
[127] Hazairin, *Hukum Keluarga Nasional* (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 8.
[128] Sajuti Thalib, *Receptio*, hlm. 58-63.

1945, orang-orang beragama harus taat pada hukum agamanya. Sebab, sila pertama dari Pancasila dan kedua ayat dalam rumusan Pasal 29 UUD 1945 pada hakikatnya berisi maksud dan tujuan tersebut. Gagasan Sajuti Thalib ini disebut *Receptio a Contrario* karena memuat ajaran yang merupakan kontra atau kebalikan dari teori *Receptie*.

Teori ini muncul berdasarkan hasil penelitian terhadap hukum perkawinan dan kewarisan yang berlaku saat ini, dengan mengemukakan pemikirannya sebagai berikut: (1) bagi orang Islam berlaku hukum Islam; (2) hal tersebut sesuai dengan keyakinan dan cita-cita hukum, cita-cita batin, dan moralnya; dan (3) hukum adat berlaku bagi orang Islam jika tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam.[129] Sajuti Thalib berpendirian bahwa di Indonesia yang men-dasarkan hukumnya pada Pancasila dan UUD 1945, semestinya orang yang beragama menaati hukum agamanya, sesuai dengan sila "Ketuhanan Yang Maha Esa". Terhadap aturan-aturan lain, hukum adat misalnya, atuaran-aturan itu dapat dierlakukan bagi orang Islam jika tidak bertentangan dengan hukum Islam. Dalam pertumbuhan masyarkat modern yang berhubungan dengan norma-norma Pancasila, ada kemungkinan norma-norma adat bertentangan dengan hukum Islam. Oleh karena itu, bagi orang Islam Indonesia, norma-norma adat yang bertentangan dengan Pancasila dan hukum Islam tidak dapat diberlakukan. Kalau teori *Receptie* melihat kedudukan hukum adat didahulukan keberlakuannya daripada hukum Islam, maka menurut teori *Receptio a Contrario*, hukum adat dapat diberlakukan jika benar-benar tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Pemikirian Hazairin dan Sajuti Thalib di atas sangat penting untuk dijadikan acuan dalam mengembalikan sepremasi hukum Islam dan sejalan dengan teori penataan hukum dan juga mempertajam teori *Receptive in Complexu* yang disampaikan oleh para ahli Belanda sebelumnya terhadap kebijakan hukum Islam di Indonesia.

[129] Sajuti Thalib, *Receptio*, hlm. 15-70; Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hlm. 63.

c. Teori Penaatan Hukum

Menurut teori ini,[130] setiap orang Islam pada dasarnya diperintahkan untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya yang telah menetapkan hukum-hukum bagi kehidupan manusia secara pasti dan jelas sehingga konsekuensinya berlaku prinsip bahwa bagi orang Islam berlaku hukum Islam, tanpa dikaitkan dengan keadaan sosiologis dalam masyarakat di mana hukum Islam tersebut eksis karena demikianlah hakikat ajaran Islam.

d. Teori Eksistensi

Teori ini dikemukakan oleh H. Ichtijanto S.A.,[131] yang menekankan tentang eksistensi hukum Islam di dalam hukum nasional. Teori ini jika dicermati pada dasarnya hanya mempertegas teori *Receptio a Contrario* dalam hubungan-nya dengan hukum nasional. Menurut Ichtijanto, bentuk eksistensi hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional sebagai berikut: (1) merupakan bagian integral dari hukum nasional Indonesia; (2) keberadaan, kemandirian, kekuatan, dan wibawanya diakui oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional; (3) norma-norma hukum Islam (agama) berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia; dan (4) sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia.[132]

Teori-teori keberlakuan hukum Islam tersebut di atas merupakan refleksi perkembangan politik hukum Indonesia pasca kemerdekaan sekaligus menunjuk-kan bahwa rezim penguasa saat itu mengakui dan membenarkan eksistensi hukum Islam sebagai bagian integral sistem hukum nasional, baik secara kultural maupun formal. Contoh konkret akomodasi pemerintah terhadap keberlakuan hukum Islam di antaranya adalah pada Oktober 1957, pemerintah Republik Indonesia mengeluarkan Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 45 Tahun 1957 yang mengatur Peradilan Agama di luar wilayah Jawa, Madura, dan Kalimantan Selatan, yang kewenangannya lebih luas daripada kewenangan Peradilan Agama di Jawa, Madura, dan Kalimantan Selatan yang masih berdasarkan *staatblad* Belanda.[133] Demikian juga,

[130] Juhaya S. Praja, *Aspek Sosiologi*, hlm. 125.
[131] Ichtijanto S.A., *Hukum Islam*, hlm. 86-87.
[132] Cik Hasan Bisri, *Hukum Islam*, hlm. 137.
[133] Muhammad Iqbal, *Hukum Islam di Indonesia*, hlm. 52.

ketika meluncurkan Undang-undang Nomor 5 Tahun 1960 Tentang Pokok-pokok Agraria, pemerintah mengakomodasi aspirasi umat Islam, khususnya pada Pasal 5 yang berhubungan dengan masalah wakaf.[134]

3. Masa Orde Baru

Sejarah mencatat bahwa peralihan kekuasaan dari rezim Orde Lama ke rezim Orde Baru diwarnai pergolakan politik yang cukup menegangkan, yaitu kudeta G30/S/PKI tahun 1965. Ketika suasan politik semakin karut marut dan tak terkendali, Soekarno akhirnya mengeluarkan Surat Perintah Sebelas Maret (Supersemar) kepada Soeharto untuk pemulihan kamanan dan ketertihan nasional, konsolidasi semua aparat militer dan sipil. Dengan cerdas, taktis, dan cerdik, Soeharto kemudian menjadi pemegang kendali atas setiap proses politik yang terjadi. Sebagai seorang KOSTRAD, Soeharto lalu mengambil langkah-langkah strategis dan berhasil melakukan percepatan pemulihan kondisi sosial dan politik hingga digelarnya Sidang Umum MPRS pada Juni-Juli 1966. Ketetapan MPRS No. TX/MPRS/1966 menjadi landasan konstitusional bagi Supersemar dan digelarnya Sidang Umum MPRS tahun 1967 berhasil melengserkan Soekarno melalui pencabutan mandat Presiden melalui Ketetapan MPRS No. XXXIII/MPRS/1967. Hal ini telah memuluskan jalan bagi Soeharto untuk naik ke puncak kekuasaan, yakni diangkat menjadi Presiden berdasarkan Ketetapan MPRS No. XLITI/MPRS/1968.[135]

Pada masa Orde Baru, peranan birokrasi sangat kuat karena dijalankan oleh militer setelah ambruknya demokrasi terpimpin, sehingga ia menjadi satu-satunya pemain utama di pentas politik nasional. Orde Baru menjadikan kekuatan organisasi sosial politik sebagai perpanjangan tangan ABRI dan pemerintah dalam wujud lahirnya Golkar sebagai mayoritas tunggal organisasi politik di masa Orde Baru. Penjinakan radikalisme dalam politik dilakukan melalui proses depolitisasi massa, seperti menerapkan konsep *floating mass* dan NKK/BKK di lingkungan pendidikan tinggi. Selain itu, lebih menekankan pendekatan keamanan (*security approach*) dan

[134] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, hlm. 87.

[135] Fuad Hasan, *Meramu Intleligensi dengan Intuisi: di antara Sahabat Pak Harto* (Jakarta: Cipta Lamtorogung Persada, 1991), hlm. 261-262.

pendekatan kesejahteraan (*welfare approach*) dalam pembangunan sosial politik. Juga, menggalang dukungan masyarakat melalui organisasi-organisasi sosial dan kemasyarakatan yang berbasis koorporatis.[136]

Pergumulan Islam dan politik kekuasaan pada masa Orde Baru diawali sejak Orde Baru menerapkan kebijakan modernisasi, di mana stigma perkembangan pola pikir dan cara pandang bangsa Indonesia lebih banyak mengadopsi negara-negara Barat. Kiblat pembangunan di Indonesia yang sebelumnya mengarah ke Eropa Timur beralih ke Eropa Barat dan Amerika. Akibatnya, kalangan cendekiawan dan intelektual mulai akrab dengan pemikiran-pemikiran Barat. Kalangan Islam kemudian dihadapkan pada dua pilihan, antara mendukung modernisasi ala Orde Baru yang berarti sama saja mendukung Barat, dan jika menolak, berarti umat Islam akan kehilangan kesempatan untuk berperan aktif dalam program pembangunan nasional.[137]

Sikap kalangan mayoritas umat Islam dalam menanggapi modernisasi melahirkan tiga sikap. *Pertama*, berapologi, yakni suatu bentuk sikap penolakan kalangan Islam terhadap segala nilai yang berakar pada wacana modernisasi. Sebab, asumsinya, modernisasi identik dengan westernisasi dan sekularisasi. *Kedua*, sikap adaptif, yakni suatu bentuk sikap menerima sebagian nilai-nilai modernisasi yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. *Ketiga*, sikap kreatif, yakni suatu bentuk sikap dialogis yang lebih mengutamakan pendekatan intelektual dalam menanggapi modernisasi. Pola ketiga menjadi lebih dominan, karena pendekatan intelektual yang dikembangkan oleh kalangan modernis dipandang lebih representatif untuk membangun tatanan Islam modern di Indonesia. Hal ini terjadi sebagai antitesis dari kalangan Islam konservatif yang lebih mengarah pada upaya ideologisasi dan depolitisasi Islam secara formal yang notabene menjadi penyebab lahirnnya ketegangan antara kelompok Islam dengan rezim Orde Baru.[138]

---

[136] Affan Gaffar, *Politik Indonesia: Tradisi Menuju Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 37.

[137] M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 381-382.

[138] M. Syafi'i Anwar, *Politik Akomodasi Negara dan Cendekiawan Muslim Orde Baru: Sebuah Retrospeksi dan Refleksi* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 232-234.

Pola pertautan politik yang serba provokatif dianggap bukan jalan terbaik bagi islamisasi di Indonesia, mengingat penduduk Indonesia tidak seluruhnya umat Islam yang dapat disatukan dalam bingkai sistem politik keormasan. Pada gilirannya, lahirlah gagasan Islam kultural sebagai jalan tengah bagi umat Islam untuk tetap memainkan perannya daam pentas politik nasional.

M. Syafi'i Anwar menjelaskan, kebijakan-kebijakan politik Orde Baru yang menempatkan Islam dalam posisi marginal di pentas politik nasional pada gilirannya telah melahirkan berbagai ketegangan antara Islam dan negara. Sejarah telah mencatat hahwa dinamika hubungan Islam dan negara pada masa Orde Baru mengalami pergeseran yang bersifat antagonistik, resiprokal kritis, sampai akomodatif.[139] Hubungan antagonistik (1966-1981) mencerminkan pola hubungan yang hegemonik antara Islam dengan pemerintah Orde Baru. Keadaan negara yang kuat memainkan pengaruh ideologi politik sampai ke tingkat masyarakat bawah telah berlawanan dengan sikap reaktif kalangan Islam sehingga melahirkan konflik ideologi dan sekaligus menempatkan Islam sebagai oposisi.

Kemudian pada tahap hubungan resiprokal kritis (1982-1985), kaum santri berupaya merefleksikan kembali cara pandang mereka dan mengubah dirinya untuk menampilkan sisi intelektualitas dalam percaturan politik Indonesia. Pada tahap ini, pilihan-pilihan rasional-pragmatis telah melahirkan saling pengertian akan kepentingan Islam dan pemerintahan Orde Baru. Dalam kurun waktu 1982-1985, sebagian kalangan Islam mulai menerima asas tunggal dalam landasan ideologi negara serta ormas dan orpol. Adapun hubungan akomodatif (1985-2000), hubungan Islam dan negara terasa lebih harmonis di mana umat Islam telah masuk sebagai bagian dan sistem politik elite dan birokrasi. Pola hubungan akomodatif ini sangat terasa berupa tersalurkannya aspirasi umat Islam untuk membangun tatanan sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang berakar pada nilai-nilai luhur agama (Islam) serta budaya bangsa yang dibingkai dalam falsafah integralistik Pancasila dan UUD 1945.

Pada pola hubungan resiprokal kritis, umat Islam menyadari perlunya strategi untuk menempuh jalur struktural-birokrat pada

[139] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 238-239.

sistem kenegaraan. Pada tahapan ini, kalangan cendekiawan dan politisi Islam harus berani bersentuhan langsung dengan pemerintahan Orde Baru. Melalui pendekatan struktural-fungsional, umat Islam relatif mengalami kemajuan pesat berupa masuknya kalangan Islam dalam segala sistem pemerintahan sipil, mulai dari pusat hingga daerah, dan sekaligus memperkokoh kekuasaan Orde Baru dalam bingkai akumulasi sipil Islam dan militer. Artikulasi dan partisipasi politik kalangan umat Islam demikian tampak mulai dari pendekatan konflik, pendekatan resiprokal kritis, sampai pendekatan akomodatif. Maka, dapat diasumsikan untuk menjadikan Islam sebagai kekuatan politik hanya dapat ditempuh dengan dua cara, yakni secara represif (konflik) dan akomodatif (struktural-fungsional). Paling tidak ini merupakan sebuah gambaran terhadap model paradigma hubungan antara Islam dan negara di Indonesia.

Untuk mengetahui politik hukum masa Orde Baru dapat ditelusuri pada beberapa Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (Tap. MPR), yaitu Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) sejak 1973, 1978, 1983, 1988, dan 1993. Pada kurun waktu 1973-1988, pengembangan hukum nasional diarahkan bagi kodifikasi dan unifikasi hukum sesuai kepentingan masyarakat. Bentuk hukum tertulis tertentu dikodifikasikan dan diunifikasikan, terutama hukum yang bersifat netral yang berfungsi bagi rekayasa sosial.[140]

Demikian juga halnya bagi orang Islam, secara empiris-praktis, unifikasi hukum Islam memperoleh perhatian dan pengakuan dalam sistem hukum nasional pada rezim Orde Baru. Jejaknya dapat dilihat pada pembagian wilayah kekuasaan lembaga peradilan. Pada Pasal 10 ayat (1) Undang-undang Nomor 14 Tahun 1970 Tentang Pokok-pokok Kekuasaan Kehakiman, lembaga peradilan dibagi menjadi empat lingkungan, yaitu Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara.[141] Untuk selanjutnya, lahirnya Undang-undang Nomor 14 Tahun 1970 Tentang Pokok-pokok Kekuasaan Kehakiman ini menjadi pijakan yuridis bagi umat Islam untuk mewujudkan hukum materiil hukum kekeluargaan. Sebab, dari kaca mata hukum, merupakan sebuah ironi, lembaga

[140] Teuku Mohammad Radhie, "Politik dan Pembaharuan Hukum", dalam *Prisma*, No. 6, Tahun II, 1973, hlm. 4.

[141] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab*, hlm. 86.

Peradilan Agama yang telah eksis sejak masa penjajahan dan setelah merdeka pun diakui eksistensinya, namun belum memiliki payung hukum produk "Indonesia Merdeka". Dengan segala dinamika yang menyertainya, maka keluarlah Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

Seiring semakin harmonisnya hubungan Islam dengan rezim Orde Baru dan realitas sosial politik umat Islam semakin memainkan peranannya, akomodasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional juga semakin menunjukkan peningkatan yang cukup signifikan. Di antaranya adalah disahkannya UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama, sekaligus menempatkan Peradilan Agama sebagai lembaga peradilan negara sebagaimana diamanatkan oleh dalam UU No. 14 Tahun 1970 Tentang Pokok-pokok Kekuasaan Kehakiman. Kehadiran UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama yang khusus diperuntukkan bagi umat Islam ini mempunyai nilai strategis, sebab keberadaannya telah membuka kran lahirnya beberapa peraturan perundang-undangan baru. Melalui kerja keras, akhirnya pada tahun 1991 Presiden Republik Indonesia mengeluarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI).[142] Terlepas dari pro dan kontra apakah keberadaan KHI nantinya diproyeksikan sebagai undang-undang resmi negara (hukum materiil) yang digunakan di lingkungan Pengadilan Agama sebagai hukum terapan atau tidak. Kemudian disusul dengan lahirnya UU No. 10 Tahun 1998 Tentang Perbankan (pengganti UU No. 7 Tahun 1992) dan UU No. 38 Tahun 1999 Tentang Zakat. Fakta historis ini menunjukkan bahwa secara definitif, hukum Islam telah menjadi bagian integral dari sistem hukum nasional, baik mengenai hukum materiil maupun hukum formilnya. Ada perkembangan sejarah hukum Islam pada era Orde Baru, di mana politik hukumnya sangat akomodatif.

[142] Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah suatu himpunan bahan-bahan hukum Islam dalam suatu buku atau lebih tepat lagi himpunan kaidah-kaidah hukum Islam yang disusun secara sistematis selengkap mungkin dengan berpedoman pada rumusan kalimat atau pasal-pasal yang lazim digunakan dalam peraturan perundangan. Lihat H.M. Tahir Azhary, "Kompilasi Hukum Islam Sebagai Alternatif: Suatu Analisis Sumber-sumber Hukum Islam", dalam *Mimbar Hukum*, No. 4, Tahun 1991, hlm. 16.

4. Orde Reformasi

Runtuhnya rezim Orde Baru oleh kekuatan gerakan *people power* reformasi 1998, menandai era keterbukaan. Era ini dimanfaatkan oleh simpul-simpul kekuatan politik dan para pegiat ilmu hukum ketatanegaraan untuk membedah konstitusi yang dianggap masih belum mencerminkan semangat demokrasi yang berkeadilan. Dalam konteks pelaksanaan hukum Islam, dalam proses amandemen atas Undang-undang Dasar (UUD) 1945, wacana tentang Piagam Jakarta kembali mengemuka. Sebagian kelompok Islam menghendaki dikembalikannya tujuh kata dari Piagam Jakarta, tetapi sebagian lainnya tidak menuntut pengembalian tujuh kata dari Piagam Jakarta. Sebab, umat Islam berkewajiban menjalankan syariat Islam yang tercantum dalam Alquran dan as-Sunah Rasulullah saw. tanpa harus menunggu pencantumannya dalam UUD 1945 atau peraturan perundang-undangan yang mana pun juga. Artinya, tanpa penyantuman syariat Islam pada Pasal 29 ayat (1) UUD 1945, umat Islam tetap berpedoman pada Alquran dan Sunah. Sebaliknya, meskipun ada penyantuman syariat Islam dalam UUD 1945, tidak menjamin bahwa umat Islam akan menjalankan perintah Alquran dan Sunah.[143]

Menurut Jimly Asshiddiqie, dipertahankannya Pasal 29 UUD 1945 pada posisi *status quo* dilatarbelakangi oleh adanya kontroversi berkenaan dengan pandangan idealis kiri (pembela aliran kepercayaan) dan idealis kanan (pendukung Piagam Jakarta).[144] Meskipun wacana menyangkut Piagam Jakarta sempat menghangat selama wacana mengenai perubahan Undang-undang Dasar 1945, tetapi menurut Jimly, mempertahankan rumusan asli Pasal 29 UUD 1945 sebelum perubahan lebih tepat daripada mengembalikannya pada rumusan awal, dengan mengembalikan tujuh kata yang dihapuskan dari Piagam Jakarta, berdasarkan pertimbangan maslahatnya lebih besar daripada mafsadatnya, manfaatnya lebih besar daripada mudaratnya.

[143] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi*, hlm. 317 -318.

[144] Jimly Asshiddiqie, *Konsolidasi Naskah Undang-undang Dasar 1945 Setelah Perubahan Keempat* (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universttas Indonesia, 2002), hlm. 52-53.

Namun demikian, sebagai tuntutan reformasi di bidang hukum, khususnya lembaga peradilan, kemudian dilakukan amandemen terhadap UU Nomor 14 Tahun 1970 Tentang Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman dengan melahirkan UU Nomor 35 Tahun 1999 Tentang Perubahan atas UU Nomor 14 Tahun 1970 yang kemudian kembali direvisi menjadi UU Nomor 4 Tahun 2004 Tentang Kekuasaan Kehakiman. Perubahan undang-undang tersebut membawa efek berantai pada Peradilan Agama, sehingga UU Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama juga mengikuti jejak, yakni diamandemen dengan UU Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan atas UU Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama. Menurut UU tersebut, kewenangan Peradilan Agama diperluas dari sebelumnya hanya meliputi perkara-perkara di bidang hukum kekeluargaan menjadi meliputi juga perkara-perkara ekonomi syari'ah. Penjelasan Pasal 49 huruf (i) menegaskan bahwa yang dimaksud dengan "ekonomi syari'ah" adalah perbuatan atau kegiatan usaha yang dilaksanakan berdasarkan prinsip syari'ah, antara lain meliputi: bank sayri'ah, lembaga keuangan mikro syari'ah, asuransi syari'ah, reasuransi syari'ah, reksa dana syari'ah, obligasi syari'ah, surat berharga berjangka menengah syari'ah, sekuritas syari'ah, pembiayaan syari'ah, pegadaian syari'ah, dana pensiun lembaga keuangan syari'ah, dan bisnis syari'ah.[145]

Menurut Syamsul Anwar, lahirnya UU No. 3 Tahun 2006 sebagai perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama lebih mem-pertegas kebutuhan pengembangan hukum Islam, khususnya bidang muamalat, baik aspek materiil maupun formil.[146] Seiring dengan momentum amandemen UU Tentang Peradilan Agama, maka muncul perubahan paradigma baru, yakni Peradilan Agama dari peradilan keluarga menuju peradilan modern. Peradilan Agama yang semula kompetensinya terbatas pada masalah-masalah hukum "domestik" keluarga, kini telah menjangkau ke ranah "publik", yakni pada masalah ekonomi syari'ah.

[145] Pasal 49 huruf (i) Penjelasan dari UU No. 7 Tahun 1987 Tentang Perbankan sebagaiamana telah diubah dengan UU No. 3 Tahun 2006 beserta penjelasannya.

[146] Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, cet. ke-1 (Jakarta: RM Books, 2007), hlm. 140.

Namun, dengan bertambahnya kompetensi tersebut, belum diimbangi dengan kesiapan sarana hukum sebagai rujukan hakim dalam memutus perkara. Oleh karena itu, adanya produk legislasi yang mengatur tentang ekonomi syari'ah sudah sangat mendesak dan urgen, yang pasti akan dirasakan oleh para hakim di lingkungan Peradilan Agama.

Perkembangan ini sekaligus merupakan tantangan bagi para hakim. Sebab, dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syari'ah tidak cukup hanya berbekal pada doktrin hukum "fikih mazhab" yang merupakan produk nalar para imam mazhab, tetapi harus dibekali dengan undang-undang. Apabila penyelesaian sengketa hanya didasarkan pada madzhab fikih yang dianut oleh masing-masing hakim, itu sangat berbahaya, karena akan menjurus pada suatu putusan yang berdisparitas tinggi dan tidak adanya kepastian hukum, karena masing-masing hakim akan berbeda mazhab, sehingga yang terjadi adalah pertarungan mazhab. Hal ini akan sangat merugikan para pihak pencari keadilan yang kebetulan madzhabnya juga berbeda. Oleh karena itu, adanya undang-undang yang mengatur tentang ekonomi syari'ah menurut teori kontrak sosial merupakan bagian dari upaya negara untuk memberikan perlindungan hukum bagi warga negara pencari keadilan.

Pada dasarnya pelembagaan hukum Islam dalam bentuk peraturan perundang-undangan merupakan tuntutan dari kenyataan nilai-nilai dan pemikiran umat Islam dalam bidang hukum. Kesadaran dan perjuangan berhukum pada hukum Islam secara sosiologis dan kultural tidak pernah padam dan selalu hidup dalam sistem politik manapun, baik masa kolonialisme Belanda, Jepang, maupun masa kemerdekaan dan masa pembangunan dewasa ini. Hal ini menunjukkan nilai-nilai ajaran Islam, di samping kearifan lokal dan hukum adat, memiliki akar kuat untuk tampil menawarkan konsep hukum dengan nilai-nilai yang lebih universal, diterima oleh siapa saja serta di mana saja, karena hukum Islam ditujukan bagi tercapainya kesejahteraan seluruh alam (*rahmatan li al-'alamin*).

Hukum Islam, meskipun dalam tataran realitasnya telah membumi dan menjiwai setiap aktivitas kehidupan sehari-hari bangsa Indonesia serta banyak dijadikan acuan hakim Pengadilan Agama dalam memutus perkara, namun belum seluruhnya

diundangkan menjadi hukum positif. Oleh karena itu, pelembagaan hukum Islam dalam bentuk peraturan perundang-undangan yang mengatur masalah kegiatan di bidang ekonomi syari'ah merupakan suatu tuntutan kebutuhan hukum umat Islam pada khususnya dan bagi para pelaku bisnis di bidang ekonomi syari'ah pada umumnya.

Secara sosiologis, hukum merupakan refleksi dari tata nilai yang diyakini masyarakat sebagai suatu pranata dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Itu berarti, muatan hukum yang berlaku selayaknya mampu menangkap aspirasi masyarakat yang tumbuh dan berkembang bukan hanya yang bersifat kekinian, melainkan juga sebagai acuan dalam mengantisipasi perkembangan sosial, ekonomi, dan politik di masa depan.

Pluralitas agama, sosial, dan budaya di Indonesia tidak cukup menjadi alasan untuk membatasi implementasi hukum Islam hanya sebagai hukum keluarga. Dalam bidang muamalah (ekonomi syari'ah) misalnya, hukum perbankan dan perdagangan dapat diisi dengan konsep hukum Islam. Terlebih kegiatan di bidang ekonomi syari'ah di Indonesia dalam perkembangannya telah mengalami pertumbuhan yang signifikan, namun banyak menyisakan permasalahan karena belum terakomodir secara baik dalam regulasi formil yang dijadikan rujukan oleh Pengadilan Agama sebagai lembaga yang berwenang menyelesaikan persoalan tersebut. Hal ini wajar, mengingat belum adanya hukum materiil dalam bentuk peraturan perundang-undangan yang mengatur kegiatan ekonomi syari'ah sebagaimana dikehendaki oleh Pasal 49 Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Peradilan Agama.

Keberadaan peraturan perundang-undangan yang mengatur tentang ekonomi syari'ah adalah untuk mengisi kekosongan hukum subtansial yang dijadikan rujukan oleh para hakim di lingkungan Peradilan Agama dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syari'ah, mengingat masih tersebarnya hukum materiil Islam, khususnya yang berkenaan dengan ekonomi syari'ah di berbagai kitab fikih muamalah, sehingga gagasan legislasi fikih muamalah dapat dipandang sebagai upaya unifikasi mazab dalam hukum Islam. Dengan demikian, kehadiran undang-undang yang mengatur kegiatan ekonomi syari'ah pada masa yang akan datang tidak perlu diperdebatkan lagi, karena kehadirannya di satu sisi untuk memenuhi

kebutuhan hukum masyarakat, di sisi lain secara subtansial akan dijadikan sebagai landasan bagi hakim Pengadilan Agama dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syari'ah. Campur tangan negara dalam pembentukan dan pengaturan hukum Islam diperlukan demi terpeliharanya ketertiban umum dalam pelaksanaannya.

Berkaitan dengan kontribusi hukum Islam dalam hukum nasional di Indonesia, maka terdapat tiga pola legislasi hukum Islam dalam peraturan perundang-undangan nasional, yaitu: (1) hukum Islam berlaku untuk setiap warganegara dengan beberapa pengecualian, pola ini dikenal sebagai pola unifikasi dengan diferensiasi (contoh: Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan); (2) hukum Islam diundangkan dan hanya berlaku bagi umat Islam (contoh: Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh); dan (3) hukum Islam yang masuk dalam peraturan perundang-undangan nasional dan berlaku untuk setiap warganegara (contoh: Undang-undang Nomor 23 Tahun 1990 Tentang Kesehatan). Permasalahannya kemudian adalah bagaimana menyinkronkan antara kehendak dan upaya umat Islam untuk melegalformalkan materi hukum Islam itu tidak bertabrakan dengan regulasi *legal drafting* yang berlaku di Indonesia. Untuk itu, pada sub bab D akan dibahas beberapa aspek tentang Program Legislasi Nasional.

D. Legislasi Hukum Islam di Indonesia

Berdasarkan Pasal 1 ayat (3) UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Indonesia adalah negara hukum.[147] Pada bagian penjelasan Pasal 1 ayat (3) ini disebutkan bahwa Indonesia adalah negara yang berdasarkan atas hukum (*rechstaats*), bukan negara kekuasaan belaka (*machstaats*). Oleh karena itu, setiap penyelenggaraan kegiatan-kegiatan kenegaraan dan pemerintahan harus selalu didasarkan pada peraturan perundang-undangan yang berlaku. Konsepsi negara berdasarkan atas hukum (*rechtstaat*) memiliki muatan ciri-ciri sebagai berikut: (1) prinsip perlindungan Hak Asasi Manusia; (2) prinsip pemisahan/pembagian kekuasaan; (3) pemerintah berdasar undang-undang; (4) prinsip keadilan; dan (5) prinsip kesejahteraan rakyat. Untuk menemukan ini dapat dilihat

[147] *Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, cet. ke-1 (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2007), hlm. 4.

dalam naskah Pembukaan UUD 1945 alinea ke-4.[148]

Memerhatikan klausul Pasal 1 ayat (3) UUD 1945 berikut penjelasannya sebagaimana tersebut di atas, paham negara berdasarkan atas hukum (*rechtstaat*) dalam filsafat hukum dikenal dengan istilah paham positivisme yuridis. Menurut paham ini, hukum identik dengan undang-undang, hukum yang benar adalah hukum yang berlaku dalam suatu negara, dan hukum muncul berkaitan dengan negara. Di samping itu, menurut paham ini pula, unsur moral dan hukum adat mempunyai hubungan yang mutlak. Sebagai konsekuensinya, maka hukum harus dibentuk secara sadar oleh badan pembentuk undang-undang. Tujuan pembentuk-an undang-undang itu sendiri adalah untuk membatasi kekuasaan pemerintah, melindungi hak-hak dasar warga negara, serta untuk menciptakan pengadilan yang bebas dan mandiri.[149]

Dewasa ini sekurang-kurangnya terdapat lima sistem hukum besar yang hidup dan berkembang di berbagai belahan dunia. Sistem hukum tersebut adalah:[150]

1. Sistem *Common Law* yang dianut di Inggris dan bekas jajahannya yang kini pada umumnya bergabung dalam negara-negara persemakmuran.
2. Sistem *Civil Law* yang berasal dari hukum Romawi yang dianut di Eropa Barat kontinental dan dibawa ke negeri-negeri jajahan atau bekas jajahannya oleh pemerintah kolonial Barat dahulu.
3. Sistem Hukum Adat di negara-negara Asia dan Afrika.
4. Sistem Hukum Islam, di mana pun mereka berada, baik di negara-negara Islam maupun di negara-negara lain yang penduduknya beragama Islam di Afrika Utara dan Timur, Timur Tengah (Asia Barat), serta Asia.
5. Sistem Hukum Komunis/Sosialis yang dilaksanakan di negara-negara komunis/sosialis seperti Uni Soviet dan satelit-satelitnya dahulu.

Pada saat ini, tiga dari lima sistem hukum tersebut terdapat di Indonesia, yakni sistem hukum adat, hukum Islam dan hukum Barat. Ruang lingkup ketiga sistem tersebut, yaitu antara hukum adat dan hukum Barat pada dasarnya terdapat kesamaan ruang lingkup, karena kedua-

[148] *Ibid*., hlm. 5. Bandingkan dengan Penjelasan UUD 1945 pada Bagian Umum poin II.

[149] Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 37.

[150] Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam*, hlm. 187-188.

duanya hanya mengatur hubungan antara manusia dengan manusia serta penguasa dalam masyarakat. Adapun ruang lingkup yang diatur dalam hukum Islam tidak hanya masalah hubungan antara manusia dengan manusia lain serta penguasa dalam masyarakat, tetapi juga mengatur hubungan antara manusia dengan Allah Tuhan Yang Maha Esa. Dengan kata lain, hukum adat dan hukum Barat mengarahkan pandangannya terbatas pada konsekuensi-konsekuensi kehidupan duniawi saja, sedang hukum Islam, selain melihat konsekuensi-konsekuensi duniawi, juga memandang konsekuensi-konsekuensi akhirat.[151]

Pada masa kemerdekaan Indonesia, antara hukum Islam, hukum Barat, dan hukum adat sama-sama menjadi bahan bagi pembangunan hukum nasional yang menghendaki adanya unifikasi. Nilai-nilai normatif hukum Islam dan hukum adat, untuk bisa berlaku dalam sebuah negara, terlebih dahulu harus melalui proses legislasi atau positivisasi, yakni memasukkan prinsip-prinsip hukum (Islam ataupun adat) ke dalam peraturan perundang-undangan.[152] Maksud positivisasi, menurut A. Qodri Azizy, adalah positivisasi yang jika ditinjau dari aspek akademik tetap melalui proses keilmuan dalam disiplin ilmu hukum (*yurisprudence*), dan tetap dalam koridor demokratisasi jika ditinjau dari segi sistem politik yang demokratis. Tentu ada strategi dan pendekatan yang lain yang biasanya dilaksanakan oleh pemerintah di negara yang mengklaim sebagai negara yang menjalankan syariat Islam, yaitu dengan menggunakan logika dan dasar bahwa setiap orang Islam harus menjalankan syariat Islam.[153]

Berdasarkan sejarah, berbagai upaya dan strategi untuk menerapkan hukum Islam di Indonesia sudah sejak lama dilakukan. Gerakan dan upaya ideologisasi hukum Islam secara politis tentu saja tidak mudah, kendala dan permasalahan yang sangat mendasar adalah karena *de fakto* Indonesia dihuni oleh masyarakat yang plural dalam hal agama, suku bangsa, bahasa, dan lain sebagainya. Selain masalah pluralitas keagamaan, juga terdapat berbagai sumber hukum nasional yang sudah mapan sehingga memerlukan strategi tersendiri untuk melakukan kodifikasi atau unifikasi hukum Islam. Untuk itulah, melalui diplomasi dan komunikasi yang cantik

[151] *Ibid*., hlm. 188.

[152] Abdul Ghofur Anshori dan Yulkarnain Harahap, *Hukum Islam: Dinamika dan Perkembanganya di Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Kreasi Total Media, 2008), hlm. 6.

[153] A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional (Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Gama Media Offset, 2004), hlm. 173.

dari aspek yuridis-sosiologis, upaya dan perjuangan formalisasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional tersebut terus berproses. Upaya ini sangat prospektif karena masih banyak peraturan dan perundang-undangan warisan kolonial yang belum tergantikan dengan peraturan dan perundang-undangan yang bersifat nasional dan bernuansa Islami.

Dalam sejarah proses terbentuknya hukum nasional Indonesia, hukum Islam merupakan salah satu elemen pendukung selain hukum adat dan hukum Barat. Hukum Islam telah turut serta memberikan kontribusi norma-norma dan nilai-nilai hukum yang berlaku di dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang heterogen. Meskipun perlu disadari pula bahwa mayoritas kuantitas penduduk Muslim di suatu negara tidak selalu dapat diasumsikan berarti juga "mayoritas" dalam politik dan kesadaran melaksanakan hukum. Kecenderungan masyarakat Indonesia saat ini menunjukkan bahwa mayoritas Muslim ingin semakin menegaskan diri dalam arti kekuasaan politik serta aspirasi pembentukan dan penerapan hukum yang didasarkan dan bersumber pada norma-norma dan nilai-nilai hukum Islam. Indikator yang mencerminkan kecenderungan tersebut dapat dilihat dari lahirnya peraturan perundang-undangan yang dalam ketentuan-ketentuannya menyerap jiwa dan prinsip-prinsip hukum Islam serta melindungi kepentingan umat Islam.

Menurut ilmu politik hukum, para pengambil keputusan selalu mempertimbangkan masukan berupa tuntutan dari kelompok-kelompok kepentingan dan dukungan masyarakat yang percaya pada legitimasinya. Setelah melewati proses konversi, mereka mengeluarkan keluaran berupa keputusan-keputusan dan tindakan-tindakan, antara lain dalam bentuknya yang utama, yaitu berupa pelbagai hukum dan kebijakan umum.[154]

Dalam perjalanan waktu, terakomodasinya hukum Islam ke dalam lembaga hukum positif merupakan kebutuhan masyarakat Indonesia, bukan karena mayoritas-minoritas. Gejala transformasi yang demikian lahir dari rasa kesadaran yang tinggi dari masyarakat Indoesia. Hukum yang timbul dari kesadaran masyarakat, berarti hukum tersebut timbul sebagai cerminan hukum rakyat yang hidup dan dianut oleh rakyat

[154] Adi Sulistiyono, *Negara Hukum: Kekuasaan, Konsep, dan Paradigma Moral*, cet. ke-1 (Surakarta: Lembaga Pengembangan Pendidikan (LPP) UNS dan UPT Penerbitan dan Percetakan UNS, 2007), hlm. 51.

setempat dalam kehidupan sehari-hari.[155]Dinamika hukum Islam dan proses transformasi hukum Islam yang berjalan sinergis searah dengan dinamika politik di Indonesia telah membuka kemungkinan pembentukan peraturan perundangan yang bernuansa hukum Islam.

Berkenaan dengan hal tersebut, maka konsep pengembangan hukum Islam yang secara kuantitatif begitu memengaruhi tatanan sosial-budaya, politik, dan hukum dalam masyarakat patut dipertimbangkan. Untuk selanjutnya diubah arahnya, yakni agar bagaimana secara kualitatif diakomodasikan dalam berbagai perangkat aturan dan perundang-undangan yang dilegislasikan oleh lembaga pemerintah dan negara. Bentuk konkret dari pandangan ini selanjutnya disebut sebagai usaha transformasi hukum Islam ke dalam bentuk perundang-undangan (*taqnin*).

Di antara produk undang-undang dan peraturan yang bernuansa hukum Islam, umumnya memiliki tiga bentuk. *Pertama*, hukum Islam yang secara formil ataupun material menggunakan corak dan pendekatan keislaman. *Kedua*, hukum Islam dalam proses *taqnin* diwujudkan sebagai sumber-sumber materi muatan hukum, di mana asas-asas dan prinsipnya menjiwai setiap produk peraturan dan perundang-undangan. *Ketiga*, hukum Islam yang secara formil dan material ditransformasikan secara *persuasive source* dan *authority source*.

Sampai saat ini, kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum di Indonesia semakin memperoleh pengakuan yuridis. Pengakuan berlakunya hukum Islam dalam bentuk peraturan dan perundang-undangan yang berimplikasi pada adanya pranata-pranata sosial, budaya, politik, dan hukum. Abdul Ghani Abdullah[156] mengemukakan bahwa berlakunya hukum Islam di Indonesia telah mendapat tempat konstitusional yang berdasar pada tiga alasan. *Pertama*, alasan filosofis. Ajaran Islam rnerupakan pandangan hidup, cita moral, dan cita hukum mayoritas Muslim di Indonesia, dan ini mempunyai peran penting bagi terciptanya norma fundamental negara Pancasila. *Kedua*, alasan sosiologis. Perkembangan sejarah masyarakat Islam Indonesia menunjukan bahwa

[155] Soehartono, "Gejala Transformasi Hukum Islam dalam Hukum Nasional", artikel pada Majalah Hukum *Yustisia* Fakultas Hukum Universitas Sebelas Maret, No. 64, Tahun XVI, Januari-Maret 2004, hlm. 753.

[156] Abdul Ghani Abdullah, "Peradilan Agama Pasca UU No. 7/1989 dan Perkembangan Studi Hukum Islam di Indonesia", dalam *Mimbar Hukum*, No. 1, Tahun V, hlm. 94.

cita hukum dan kesadaran hukum yang bersendikan ajaran Islam memiliki tingkat aktualitas yang berkesinambungan. *Ketiga*, alasan yuridis yang tertuang dalam Pasal 24, 25, dan 29 UUD 1945 memberikan tempat bagi keberlakuan hukum Islam secara yuridis formal.

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa kajian ijmak dalam disertasi berkorelasi dengan legislasi hukum Islam di Indonesia. Dalam konteks ini, maka tesis Abdul Ghani Abdullah bahwa ada tiga alasan mengapa hukum Islam mendapat tempat konstitusional, yaitu alasan filosofis, alasan yuridis, dan alasan sosiologis, apabila dikaitkan dengan adanya empat klasifikasi pemikiran hukum Islam, yaitu fikih, fatwa, *qanun*, dan *qadha'*, menurut pendapat penulis dapat melahirkan sebuah gagasaan mengenai strategi, teknis, dan tahapan positivisasi hukum Islam di Indonesia.

Strategi, teknis, dan tahapan-tahapan dimaksud sebagai berikut.

1. Langkah hermeneutis-akademis. Tahap ini merupakan tahap awal untuk memilih dan memilah bahan baku atau materi fikih atau hukum Islam (*legal substance*). Untuk itu, perlu membangun paradigma baru hukum Islam yang modern dan kontekstual, hukum Islam yang mengakomodasi "kedisinian" dan "kekinian" agar ada persamaan persepsi dan tidak ada ambiguitas terhadap terminologi hukum Islam. Para akademisi, ulama, pakar hukum, dan ormas-ormas keagamaan harus proaktif dan intensif melakukan kajian-kajian guna mengemas hukum Islam yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia modern. Dalam konteks ini, menggelorakan semangat ijtihad pembaruan dan pembinaan hukum Islam menjadi sesuatu yang niscaya.

   Terkait dengan fatwa, diperlukan kristalisasi pemikiran hukum Islam dan penggiringan opini publik berkenaan dengan tema-tema atau isu-isu aktual, dengan menstimulasi munculnya fatwa-fatwa melalui lembaga-lembaga fatwa atau lembaga-lembaga keagamaan, seperti Majelis Ulama Indonesia, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan lain sebagainya. Fatwa-fatwa yang merupakan kristalisasi pemikiran hukum Islam dan penggiringan opini publik yang demikian pada gilirannya dapat dijadikan bahan masukan bagi pengambil kebijakan (*decision maker – stakeholder*) dalam menyusun peraturan perundang-undangan (legislasi hukum Islam).

Memang kewenangan fatwa belum mendapat apresiasi yang semestinya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Padahal, keberadaan lembaga fatwa sangat diperlukan oleh masyarakat Muslim, tempat umat bertanya tentang berbagai hukum agama. Lembaga ini sejatinya tidak hanya dibutuhkan oleh masyarakat, tetapi juga oleh lembaga eksekutif dalam pembuatan kebijakan, oleh lembaga legislatif untuk pembentukan undang-undang, dan oleh lembaga yudikatif untuk memutus perkara, baik perdata maupun pidana. Karenanya, lembaga tersebut dapat ditemukan di beberapa negara Islam atau negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, lembaga dan pejabatnya merupakan lembaga dan pejabat resmi. Bahkan, menurut Rifyal Ka'bah, lembaga fatwa ditemukan di negara-negara yang berkonstitusi Islam, atau tidak berkonstitusi Islam, dan bahkan di negara-negara sekuler.[157]

Sebagai contoh, di Mesir, Libanon, Suriah, Malaysia, Brunei, dan lain-lain telah memiliki lembaga fatwa resmi. Beberapa negara sekuler yang mempunyai lembaga fatwa di antaranya adalah Rusia, Perancis, Siprus-Turki, dan Singapura. Di Indonesia hingga kini tidak mengenal lembaga fatwa resmi, meskipun sudah ada Komisi Fatwa pada Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pada masa yang akan datang, Komisi Fatwa MUI dapat dikembang-kan menjadi lembaga negara sehingga dapat menjadi rujukan bagi pihak eksekutif dalam menentukan kebijakan, oleh DPR dalam membuat peraturan perundang-undangan, dan oleh peradilan dalam memutus perkara menyangkut kasus hukum Islam.

2. Langkah sosiologis. Pada tahap ini, ilmu dan materi hukum Islam yang merupakan produk penalaran (*made in*) ulama Indonesia (fikih Indonesia) harus senantiasa diwacanakan dan disosialisasikan kepada segenap elemen masyarakat. Langkah ini akan menemui relevansi dan urgensinya apabila dikaitkan dengan teori efektivitas hukum. Sebab, ketika berbicara tentang proses berjalannya hukum dalam masyarakat, pasti akan terkait dengan interelasi antara hukum dengan lembaga-lembaga sosial lainnya. Artinya, tahap sosialisasi ini akan menentukan apakah hukum itu akan dapat menjalankan fungsinya sebagai *social engeenering* secara efektif atau tidak. Sebagaimana diketahui, dalam *sociology of law*, hukum tidak lagi dikonsepkan sebagai *ius constituendum* (*law as what ought to be*) dan tidak pula

[157] Rifyal Ka'bah, "Bawalah kepada", hlm. 57-58.

sebagai *ius constitutum* (*law what it isin the book*), melainkan secara empiris sebagai *ius operatum* (*law as what it is in society*).[158]

Rachmat Djatnika memiliki gagasan tersendiri terkait dengan strategi menyosialisasikan hukum Islam, yaitu: (a) adat kebiasaan yang sesuai dengan hukum Islam tetap dipertahankan; (b) berusaha meningkatkan apa yang telah dicapai; (c) berusaha agar hukum Islam rnampu menjadi hukum positif; (d) perlu disusun asas-asa hukum Islam yang bisa diterima oleh semua pihak; dan (e) melalui tulisan-tulisan di media massa.[159]

3. Langkah politis. Pada tahap ini, harus ada upaya yang maksimal dan sungguh-sungguh proses *taqni>n*, yakni pengundangan (legislasi) hukum Islam oleh lembaga yang berwenang untuk membentuk undang-undang, yaitu legislatif dan eksekutif. Tentu saja upaya ini harus dilakukan secara gradual (bertahap) sesuai dengan skala prioritas dan sesuai pula dengan kebutuhan umat dan masyarakat Indonesia. Dalam konteks ini, sangat diperlukan peran serta elite politik dan pejabat eksekutif serta kontribusi pemikiran dari para pakar hukum hukum Islam dan ketatanegaraan, terutama dalam menyusun program legislasi nasional yang aspiratif dan akomodatif.

Terkait dengan *qad}a>'* (lembaga peradilan), posisi Peradilan Agama secara yuridis-formil telah jelas status, kewenangan, dan kedudukannya. Untuk itu, diperlukan adanya klasifikasi materi hukum Islam secara jelas dan tegas yang akan diatur dalam undang-undang, dan lembaga peradilan mana saja yang berkompeten menanganinya agar tidak *overlapping* antarmateri peraturan perundang-undangan yang berlaku secara nasional. Muaranya adalah agar hukum Islam yang telah diatur dalam peraturan perundang-undangan harus dijamin efektivitas pelaksanaannya oleh lembaga peradilan yang ada.

Berbagai peraturan perundang-undangan yang sebagian besar materinya diambil dari kitab fikih telah disahkan oleh pemerintah Indonesia. Dalam kenyataan lebih konkret, terdapat beberapa produk peraturan perundang-undangan yang secara formil ataupun material memiliki muatan yuridis hukum Islam, antara lain:

---

[158] Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, cet. ke-7 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), hlm. 73.

[159] Rachmat Djatnika, "Sosialissi Hukum Islam di Indonesia", dalam *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, cet. ke-2 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. 235-237.

1. UU RI No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
2. UU RI No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama (kini UU No. 3 Tahun 2006). [160]
3. UU RI No. 7 Tahun 1992 Tentang Perbankan yang membolehkan menggunakan prinsip bagi hasil.
4. UU RI No. 10 Tahun 1998 Tentang Perubahan UU No. 7 Tahun 1992 Tentang Perbankan yang membolehkan menggunakan prinsip syari'ah.
5. UU RI No. 17 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Hají.
6. UU RI No. 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat.
7. UU RI No. 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Otonomi Khusus Nangroe Aceh Darussalam.
8. UU Politik Tahun 1999 yang mengatur ketentuan partai Islam.
9. UU RI No. 16 Tahun 2001 Tentang Yayasan.
10. UU RI No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.
11. UU RI No. 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama.
12. UU RI No. 19 Tahun 2008 Tentang Surat Berharga Syari'ah Negara.
13. UU RI No. 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syari'ah.

Dari beberapa produk perundang-undangan yang memuat materi hukum Islam, peristiwa paling fenomenal adalah disahkannya UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama. Peradilan Agama yang telah dikenal sejak masa penjajahan hingga masa kemerdekaan, baru kurun waktu akhir 1980-an, UUPA No. 7 Tahun 1980 dapat disahkan sebagai undang-undang. Padahal, UU No. 14 Tahun 1970 dalam Pasal 10-12 dengan tegas mengakui kedudukan Peradilan Agama berikut eksistensi dan kewenangannya.

[160] UUPA No. 7 Tahun 1989 secara yuridis terkait dengan peraturan dan perundang-undangan lainnya, seperti UU No. 2 Tahun 1946 Jo. UU No. 32 Tahun 1954, UU Darurat No. 1 Tahun 1951, UU Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960, UU No. 14 Tahun 1970, UU No. 1 Tahun 1974, UU No. 14 Tahun 1985, PP No. l/SD 1946 dan No. 5/SD 1946, PP No. 10 Tahun 1947 Jo. PP No. 19 Tahun 1947, PP No. 9 Tahun 1975, PP No. 28 Tahun 1977, PP No. 10 Tahun 1983 Jo. PP No. 45 Tahun 1990 dan PP No. 33 Tahun 1994. Penataan Peradilan Agama terkait pula dengan UU No. 2 Tahun 1986 Tentang Peradilan Umum, UU No. 5 Tahun 1986 Tentang Peradilan Tata Usaha Negara, dan UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradi1an Agama.

BAB IV
ASAS, PROSEDUR, DAN MEKANISME LEGISLASI

A. Asas-asas Pembentukan Peraturan Perundang-undangan

Sebagai negara yang berdasar atas hukum (*rechtsstaat*) dan bukan negara yang berdasar atas kekuasaan (*machstaats*),[1] Indonesia harus menjadikan hukum sebagai landasan operasional dalam penyelenggaraan kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Dalam perspektif pembangunan nasional, hukum harus menjadi acuan bagi jalannya roda pembangunan secara tertib, menjamin perlindungan hak warga negara, dan terpenuhinya rasa keadilan dalam rangka mewujudkan kesejahteraan dan kemakmuran rakyat. Selain itu, hukum juga harus berfungsi sebagai perekat kehidupan berbangsa dan bernegara melalui penerapan unifikasi sistem hukum nasional. Sistem hukum nasional dimaksud adalah sistem hukum yang menganut asas keekaan, namun tetap mengakomodasi keaneka-ragaman hukum yang hidup di dalam masyarakat (*the living law*).

Upaya pembangunan sistem hukum nasional sendiri mencakup beberapa aspek. *Pertama*, aspek pembangunan substansi atau materi hukum, baik hukum tertulis maupun hukum tidak tertulis, dengan mekanisme pembentukan hukum nasional yang lebih baik sesuai dengan kebutuhan pembangunan dan aspirasi masyarakat. *Kedua*, penyempurnaan struktur hukum yang lebih efektif. *Ketiga*, pelibatan seluruh komponen masyarakat untuk mendukung pembentukan sistem

[1] *Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, cet. ke-1 (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2007), hlm. 4.

hukum nasional yang dicita-citakan. Jelasnya, pembangunan hukum nasional itu mencakup pembangunan materi hukum dan struktur hukum, sarana dan prasarana hukum, serta pembangunan masyarakat yang memiliki kesadaran dan budaya hukum.

Selanjutnya, berbicara tentang pembangunan hukum nasional dalam skala makro, diarahkan pada makin terwujudnya sistem hukum nasional yang kokoh. Untuk membangun sistem hukum yang kokoh, efektif, dan fungsional, maka dalam proses pembentukannya haruslah ditopang oleh fondasi asas-asas yang kuat. Menurut Maria Farida Indrati S., asas-asas pembentukan peraturan perundang-undangan Indonesia yang patut harus mengacu pada:

1. Cita hukum Indonesia yang tidak lain adalah Pancsila (sila-sila dalam hal tersebut berlaku sebagai cita yang berlaku dan sebagai "bintang pemandu").
2. Norma fundamental negara yang tidak lain adalah juga Pancasila, di mana sila-sila yang terdapat dalam Pancasila berlaku sebagai "norma".
3. Asas-asas:
    a. asas "negara berdasar atas hukum" yang menempatkan undang-undang sebagai alat pengaturan yang khas berada dalam keutamaan hukum (*der primat des rechts*);
    b. asas-asas "pemerintah berdasar sistem konstitusi" yang menempatkan undang-undang sebagai dasar dan batas penyelenggaraan kegiatan-kegiatan pemerintah.[2]

Meski Indonesia belum memiliki sistem hukum nasional yang *representative*, namun bukan berarti bangsa Indonesia tidak memiliki idealitas. Pemerintah, akademisi, dan para praktisi telah mengadakan beragam kegiatan ilmiah guna merumuskannya. Arief Sidharta mengusulkan bahwa tatanan hukum nasional seharusnya mengandung ciri:

1. berwawasan kebangsaan dan Nusantara;
2. mampu mengakomodasi kesadaran hukum kelompok etnis kedaerahan dan keyakinan keagamaan;
3. sejauh mungkin berbentuk tertulis dan terunifikasi;
4. bersifat rasional yang mencakup rasionalitas efisiensi, rasionalitas kewajaran, rasionalitas kaidah, dan rasionalitas nilai;

[2] Maria Farida Indrati S., *Ilmu Perundang-undangan (1): Jenis, Fungsi, Materi Muatan*, cet. ke-13 (Yogyakarta: Kanisius, t.t.), hlm. 255.

5. aturan prosedural yang menjamin transparansi, yang memungkinkan kajian rasional terhadap proses pengambilan putusan oleh pemerintah;
6. *responsive* terhadap perkembangan aspirasi dan ekspektasi masyarakat.[3]

Apabila dicermati dengan saksama, sejatinya dalam Pembukaan UUD 1945 telah dijelaskan bahwa Pancasila mengandung nilai-nilai filosofis yang dapat menjadi *guidance* bagi arah pembangunan hukum nasional. Di dalamnya terdapat empat kaidah penuntun hukum yang harus dipedomani dalam pembangunan hukum. *Pertama*, hukum yang dapat menjaga integrasi, baik secara ideologis maupun teritorial, sesuai dengan tujuan nasional. *Kedua*, hukum nasional harus dibangun secara demokratis dan nomokratis, serta mengandung partisipasi dan menyerap aspirasi melalui mekanisme yang *fair*, transparan, dan akuntabel. *Ketiga*, hukum nasional harus mampu menciptakan keadilan sosial dan memperpendek jurang kesenjangan. *Keempat*, hukum harus menjamin toleransi beragama yang berkeadaban antar pemeluknya.[4]

Berdasarkan penjelasan di atas, tampak jelas bahwa nilai-nilai filosofis yang terdapat pada frasa pembukaan UUD 1945 sejatinya telah memberikan arah dan sasaran politik hukum nasional pada masa-masa yang akan datang, yaitu terwujudnya *good governance*, bahwa negara harus mampu melindungi segenap bangsa dan seluruh tumpah darah Indonesia, mencerdaskan kehidupan bangsa, memajukan kesejahteraan umum, dan ikut serta melaksanakan ketertiban dunia. Oleh karena itu, dalam konteks pembentukan undang-undang, setiap rancangan undang-undang (RUU), baik yang diajukan oleh Pemerintah, DPR, maupun penentuan skala prioritas untuk dibahas di DPR dan dituangkan dalam Program Legislasi[5] Nasional (Prolegnas), harus berorientasi pada pemenuhan kebutuhan hukum masyarakat, khususnya yang berkaitan dengan peningkatan kesejahteraan rakyat.

Selain asas-asas dan nilai-nilai filosofis pembentukan peraturan

---

[3] Arief Sidharta, dalam Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam di Indonesia*(Jakarta: Rajawali Press), hlm. 247-248.

[4] Moh. Mahfud MD, *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi* (Jakarta: LP3ES, 2007), hlm. 48-49.

[5] Legislasi adalah proses pembentukan hukum tertulis dengan/melalui negara. Rousseau mendefinisikan legislasi sebagai: "an expression og the general will, such that a free people is only bound by the laws wich they have made for them selves". Lihat John Bell, Sophie Boyron, dan Simon Whittaker, *Principles of Fench Law* (Oxford: Oxford University Press, 1988), hlm. 18.

perundang-undangan yang terkandung dalam Pancasila dan Pembukaan UUD 1945, dalam Undang-undang No. 10 Tahun 2004 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan juga dirumuskan asas-asas tersebut. Pada Pasal 5 dinyatakan bahwa:

> Dalam membentuk Peraturan Perundang-undangan harus berdasarkan pada asas pembentukan Peraturan Perundang-undangan yang baik yang meliputi:
>
> 1. kejelasan tujuan;
> 2. kelembagaan atau organ pembentukan yang tepat;
> 3. kesesuaian antar jenis dan materi muatan;
> 4. dapat dilaksanakan;
> 5. berdayagunaan dan kehasilgunaan;
> 6. kejelasan rumusan; dan
> 7. keterbukaan.[6]

Asas-asas dimaksud di atas selanjutnya diberikan penjelasan dalam Penjelasan Pasal 5 sebagai berikut.

Asas kejelasan tujuan; bahwa setiap pembentukan peraturan perundang-undangan harus mempunyai tujuan yang jelas yang hendak dicapai.

1. Asas kelembagaan atau organ pembentuk yang tepat; bahwa setiap jenis peraturan perundang-undangan harus dibuat oleh lembaga/pejabat pembentuk peraturan perundang-undangan yang berwenang. Peraturan perundang-undangan tersebut dapat dibatalkan atau batal demi hukum, bila dibuat oleh lembaga pejabat yang tidak berwenang.
2. Asas kesesuaian antara jenis dan materi muatan; dalam pembentukan peraturan perundang-undangan harus benar-benar memerhatikan materi muatan yang tepat dengan jenis peraturan perundang-undangannya.
3. Asas dapat dilaksanakan; bahwa setiap pembentukan peraturan perundang-undangan harus memperhitungkan efektivitas peraturan perundang-undangan tersebut di dalam masyarakat, baik secara filosofis, yuridis, maupun sosiologis.
4. Asas kedayagunaan dan kehasilgunaan; bahwa setiap peraturan perundang-undangan dibuat karena memang benar-benar

[6] Maria Farida Indrati S., *Ilmu Perundang-undangan*, hlm. 257.

dibutuhkan dan bermanfaat dalam mengatur kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

5. Asas kejelasan rumusan; bahwa setiap peraturan perundang-undangan harus memenuhi persyaratan teknis penyusunan peraturan perundang-undangan, sistematika dan pilihan kata atau terminologi, serta bahasa hukumnya jelas dan mudah dimengerti, sehingga tidak menimbulkan berbagai macam interpretasi dalam pelaksanaannya.
6. Asas keterbukaan; bahwa dalam proses pembentukan peraturan perundang-undangan, mulai dari perencanaan, persiapan, penyusunan, dan pembahasan bersifat transparan dan terbuka. Dengan demikian, seluruh lapisan masyarakat mempunyai kesempatan yang seluas-luasnya untuk memberikan masukan dalam proses pembentukan peraturan perundang-undangan.

Adapun asas-asas yang harus dikandung dalam materi muatan peraturan perundang-undangan di Negara Republik Indonesia dirumuskan dalam Pasal 6 sebagai berikut.

(1) Materi muatan Peraturan Perundang-undangan mengandung asas:
   a. pengayoman;
   b. kemanusiaan;
   c. kebangsaan;
   d. kekeluargaan;
   e. kenusantaraan;
   f. Bhinneka Tunggal Ika;
   g. keadilan;
   h. kesamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan;
   i. ketertiban dan kepastian hukum; dan/atau
   j. keseimbangan, keserasian, dan keselarasan.

(2) Selain asas sebagaimana dimaksud pada ayat (1), Peraturan Perundang-undangan tertentu dapat berisi asas lain sesuai dengan bidang hukum Peraturan Perundang-undangan yang bersangkutan.[7]

Dimaksudkan dengan asas-asas yang berlaku dalam materi muatan peraturan perundang-undangan tersebut selanjutnya dijelaskan dalam Penjelasan Pasal 6 ayat (1) sebagai berikut.

[7] *Ibid.*

a. Asas pengayoman; bahwa setiap peraturan perundang-undangan harus berfungsi memberikan perlindungan dalam rangka menciptakan ketenteraman masyarakat.
b. Asas kemanusiaan; bahwa setiap materi muatan peraturan perundang-undangan harus mencerminkan perlindungan dan pengayoman hak-hak asasi manusia serta harkat dan martabat setiap warga negara dan penduduk Indonesia secara proporsional.
c. Asas kebangsaan; bahwa setiap materi muatan peraturan perundang-undangan harus mencerminkan sifat dan watak bangsa Indonesia yang pluralistik (kebhinnekaan) dengan tetap menjaga prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia.
d. Asas kekeluargaan; bahwa setiap materi muatan peraturan perundang-undangan harus mencerminkan musyawarah untuk mencapai mufakat dalam setiap pengambilan keputusan.
e. Asas kenusantaraan; bahwa setiap materi muatan perundang-undangan senantiasa memerhatikan kepentingan seluruh wilayah Indonesia dan materi muatan perundang-undangan yang dibuat di daerah merupakan bagian dari sistem hukum nasional yang berdasarkan Pancasila.
f. Asas Bhinneka Tunggal Ika; bahwa materi muatan perundang-undangan harus memerhatikan keragaman penduduk, agama, suku, golongan, kondisi khusus daerah, dan budaya, khususnya yang menyangkut masalah-masalah sensitif dalam kehidupan ber-masyarakat, berbangsa, dan bernegara.
g. Asas keadilan; bahwa setiap materi muatan perundang-undangan harus mencerminkan keadilan secara proporsional bagi setiap warga negara tanpa kecuali.
h. Asas kesamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan; bahwa materi muatan perundang-undangan tidak boleh berisi hal-hal yang bersifat membedakan berdasarkan latar belakang antara lain, agama, suku, ras, golongan, gender, atau status sosial.
i. Asas ketertiban dan kepastian hukum; bahwa setiap materi muatan perundang-undangan harus dapat menimbulkan ketertiban dalam masyarakat melalui jaminan adanya kepastian hukum.

j. Asas keseimbangan, keserasian, dan keselarasan; bahwa materi muatan setiap peraturan perundang-undangan harus mencerminkan keseimbangan, keserasian, dan keselarasan, antara kepentingan individu dan masyarakat dengan kepentingan bangsa dan negara.

B. Landasan Yuridis-Formil Legislasi

Dalam konteks pembangunan substansi atau materi hukum (*legal substance*), khususnya yang berkenaan dengan ketentuan pembentukan undang-undang dalam UUD 1945 (sebelum perubahan), adalah merujuk pada Pasal 5 ayat (1) bahwa: "Presiden memegang kekuasaan membentuk undang-undang dengan persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat". Dalam Penjelasan Pasal 5 ayat (1) dinyatakan bahwa: "Kecuali *executive power*, Presiden bersama-sama dengan Dewan Perwakilan Rakyat menjalankan *legislative power* dalam negara".

Selanjutnya, pada Pasal 20 UUD 1945 sebelum adanya perubahan dinyatkan bahwa: (1) Tiap-tiap undang-undang menghendaki persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat; (2) Jika sesuatu rancangan undang-undang tidak mendapat persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat, maka rancangan tadi tidak boleh dimajukan lagi dalam persidangan Dewan Perwakilan Rakyat masa itu.

Kemudian pada Pasal 21: (1) Anggota Dewan perwakilan Rakyat berhak memajukan racangan undang-undang; (2) Jika rancangan itu, meskipun disetujui oleh Dewan Perwaklian Rakyat, tidak disahkan oleh Presiden, maka rancangan tadi tidak boleh dimajukan lagi dalam persidangan Dewan Perwakilan Rakyat masa itu. Dalam Penjelasan Bab VII (Dewan Perwakilan Rakyat) dinyatakan antara lain: "Dewan ini harus memberi persetujuannya kepada tiap-tiap rancangan undang-undang dari Pemerintah. Pun Dewan mempunyai hak inisiatif untuk menetapkan undang-undang".

Apabila dicermati spirit yang terkandung dalam pasal-pasal UUD 1945 yang terkait dengan kekuasan membentuk undang-undang, tampaknya tidak mencerminkan komitmen dan konsistensi Indonesia yang menganut paham Trias Politika yang membagi kekuasaan negara menjadi tiga, yakni kekuasaan eksekutif, legislatif, dan yudikatif, karena peran dan kekuasaan eksekutif dalam pembentukan undang-undang lebih dominan. Mengacu pada teori Trias Politika, idealnya lembaga

legislatiflah yang seharusnya berperan dan dominan dalam proses *legal drafting*-nya.[8] Sebab, dalam konteks ketatanegaraan di Indonesia, kehendak rakyat secara umum direpresentasikan dalam sebuah lembaga tinggi negara, yaitu Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) dan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), serta Dewan Perwakilan Daerah (DPD).

Rousseau dalam teori kedaulatan rakyatnya mengatakan bahwa tujuan negara adalah untuk menegakkan hukum dan menjamin kebebasan warga negaranya. Pendapat Rousseau tersebut mempunyai pengertian bahwa kebebasan harus dibingkai dalam batas-batas peraturan perundang-undangan. Adapun undang-undang itu sendiri yang berhak membuatnya adalah rakyat, yang dalam praktiknya tentu saja bisa melalui perwakilan. Atas dasar itu, Rousseau berpendapat bahwa suatu undang-undang itu harus dibentuk oleh kehendak umum (*volunte generale*), di mana seluruh rakyat secara langsung mengambil bagian dalam proses pembentukan undang-undang itu. [9]

Genta gerakan reformasi di Indonesia 1998 telah membawa perubahan mendasar di bidang politik hukum dan ketatanegaraan di Indonesia. Di antaranya adalah telah dilakukan beberapa kali amandemen terhadap UUD Tahun 1945 sebagai sarana pembangunan hukum dan pembaruan masyarakat. Setelah ada amandemen terhadap Undang-undang Dasar 1945, ketentuan mengenai pembentukan undang-undang pun mengalami perubahan yang cukup signifikan. Kekuasaan pembentuk undang-undang yang semula berada di tangan Presiden dengan persetujuan DPR, kini beralih menjadi wewenang DPR. Adapun Presiden hanya dinyatakan "berhak mengajukan" RUU kepada DPR, bukan sebagai pemegang kekuasaan membentuk undang-undang lagi. Regulasi yang demikian dapat dicermati dari redaksi Pasal 5 ayat (1) yang menyatakan bahwa: "Presiden berhak mengajukan rancangan undang-undang kepada Dewan Perwakilan Rakyat".

Berdasarkan pasal tersebut, tampak jelas adanya perubahan paradigma dalam hal kekuasaan pembentukan undang-undang yang semula lebih dominan berada pada kekuasaan ekskutif, beralih menjadi domain

[8] Menarik apa yang dikemukakan oleh Ismail Sunny tentang Trias Politika, bahwa dalam suatu negara hukum, yang penting bukan ada atau tidak adanya Trias Politika itu, persoalannya adalah dapat atau tidakkah alat-alat kekuasaan negara itu dihindarkan dari praktik birokrasi dan tirani. Lihat Ismail Sunny, *Pembagian Kekuasaan Negara* (Jakarta: Aksara Baru, 1978), hlm. 49-50.

[9] Soehino, *Ilmu Negara* (Yogyakarta: Liberty, 1980), hlm. 156-160.

lembaga legislatif, sebagaimana disebutkan dalam Pasal 20 ayat (1) bahwa Dewan Perwakilan Rakyat memegang kekuasaan membentuk undang-undang. Dengan kata lain, ada peningkatan kompetensi dan kapasitas lembaga legislatif (DPR) dalam sistem hukum dan ketatanegaraan di Indonesia yang mengarah pada terwujudnya penguatan *civil society*. Pasal 20A ayat (1) menyatakan bahwa Dewan Perwakilan Rakyat memiliki fungsi legislasi, fungsi anggaran, dan fungsi pengawasan.

Selanjutnya, pada Pasal 20 ayat (2) UUD 1945 disebutkan bahwa: "Setiap rancangan undang-undang dibahas oleh Dewan Perwakilan Rakyat dan Presiden untuk mendapat persetujuan bersama". Menurut pakar hukum tata negara, Prof. Dr. Jimly Ashshiddiqie,[10] ada perbedaan antara "pembahasan bersama" dengan "persetujuan bersama". Dalam konteks ini, yang terpenting adalah adanya "persetujuan bersama" yang dalam praktiknya bisa saja RUU yang bersangkutan dibahas sendiri-sendiri oleh DPR dan oleh Presiden secara terpisah, asalkan kedua belah pihak sama-sama dapat memberikan persetujuan terhadap RUU tersebut.

Dengan demikian, sebelum RUU yang bersangkutan disetujui bersama oleh Presiden dan DPR, dapat dilakukan beberapa pola pembahasan: (1) perancangan RUU secara sendiri-sendiri oleh Presiden/Pemerintah atau oleh DPR; (2) pembahasan oleh Pemerintah terhadap RUU yang diajukan oleh DPR, pembahasan oleh DPR terhadap RUU yang diajukan oleh Pemerintah/Presiden; (3) pembahasan bersama oleh institusi DPR sebagai satu kesatuan berhadapan dengan Pemerintah dalam hal RUU tersebut berasal dari inisiatif DPR; atau (4) pembahasan bersama antaranggota DPR bersama-sama dengan wakil Pemerintah sebagai narasumber dalam hal RUU tersebut berasal dari inisiatif Pemerintah.

Perubahan UUD 1945 juga telah mengantisipasi kemungkinan terjadinya kebuntuan politik, seperti adanya RUU yang tidak mendapatkan persetujuan bersama antara DPR dan Pemerintah. Sebab, tidak tertutup kemungkinan suatu RUU tidak mendapat persetujuan bersama antara DPR dan Pemerintah. Sebagai contoh, dengan pertimbangan-pertimbangan tertentu, Pemerintah menyatakan menolak untuk memberikan persetujuan terhadap suatu RUU. Demikian pula sebaliknya, DPR dapat saja menyatakan menolak sebagian atau seluruh materi RUU yang diajukan oleh Pemerintah.

[10] Jimly Asshiddiqie, *Konsolidasi Naskah Undang-undang Dasar 1945 Setelah Perubahan Keempat* (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum UI, 2002), hlm. 7.

Apabila terjadi hal yang demikian, maka RUU, baik yang berasal dari inisiatif Pemerintah maupun inisiatif DPR, tidak dapat lagi dimajukan dalam masa persidangan saat itu. Pasal 20 ayat (3) UUD 1945 dengan tegas menyatakan bahwa: "Jika rancangan undang-undang itu tidak mendapat persetujuan bersama, rancangan undang-undang itu tidak boleh diajukan lagi dalam persidangan Dewan Perwakilan Rakyat masa itu". Spirit yang hendak disampaikan oleh pasal 20 ini adalah untuk menjamin agar jadwal ketatanegaraan yang telah dituangkan dalam Prolegnas pada tahun berjalan tidak terganggu karenanya.

Setelah diperoleh persetujuan bersama antara DPR dengan Pemerintah, maka menurut Pasal 20 ayat (4) UUD 1945, "Presiden mengesahkan rancangan undang-undang yang telah disetujui bersama untuk menjadi undang-undang." Pengesahan yang dimaksudkan di sini bersifat administratif, yaitu pengundangan undang-undang tersebut ke dalam Lembaran Negara dan Tambahan Lembaran Negara yang menentukan efek pengumuman hukum (*publication and promulgation of the law*) dan daya ikat atau efektivitas legalitas undang-undang tersebut bagi para subjek hukum. Menurut Pasal 20 ayat (5) UUD 1945, "Dalam hal rancangan undang-undang yang telah disetujui bersama tersebut tidak disahkan oleh Presiden dalam waktu tiga puluh hari semenjak rancangan undang-undang tersebut disetujui, rancangan undang-undang tersebut sah menjadi undang-undang dan wajib diundangkan."

Berdasarkan pesan hukum yang terdapat pada Pasal ini, maka: (1) Presiden tidak boleh menolak kewajiban untuk mengundangkan RUU yang telah mendapat persetujuan bersama itu (pengesahan material) untuk mengesahkannya secara formil administratif menjadi UU; (2) pengundangan itu harus dilakukan sebagai tanda bahwa RUU yang bersangkutan resmi menjadi UU yang mengikat untuk umum; (3) masa tenggang antara pengesahan materiil suatu RUU menjadi UU dengan pengesahan formil-administratif adalah 30 hari, setelah tenggang waktu itu, maka RUU yang bersangkutan secara otomatis resmi menjadi UU yang berlaku dan mengikat untuk umum; (4) setelah masa tenggang dan berlakunya RUU tersebut menjadi UU, proses pengundangan yang bersifat formil-adminis-tratif tersebut tetap wajib dilakukan oleh Presiden. Jika kewajiban ini tetap tidak dilaksanakan, Presiden dapat dianggap telah sungguh-sungguh melanggar UUD, karena terbukti dua kali melanggar kewajiban untuk mengesahkan RUU yang telah disetujui

bersama menjadi undang-undang.

Selain lembaga DPR, para anggota DPR sebagi individu juga memiliki hak untuk mengusulkan RUU sebagaimana disebutkan pada Pasal 21, "Anggota Dewan Perwakilan Rakyat berhak mengajukan usul rancangan undang-undang." Pasal ini, menurut Jimly Asshiddiqie,[11] secara tegas menjamin bahwa para anggota Dewan menurut syarat-syarat yang diatur dalam peraturan tata tertib dapat mengambil inisiatif untuk mengusulkan suatu RUU. Dengan demikian, inisiatif anggota Dewan tidak boleh lagi dihambat hanya karena fraksi partai politiknya tidak menghendaki sesuatu ketentuan diajukan menjadi RUU.

C. Landasan Yuridis-Operasional Legislasi

Dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, eksistensi peraturan perundang-undangan mutlak diperlukan, karena ia merupakan salah satu instrumen untuk mengatur dan mengarahkan kehidupan masyarakat menuju cita-cita yang ingin dicapai. Oleh karena itu, pembentukan undang-undang merupakan salah satu unsur penting dalam rangka pembangunan hukum nasional. Akan tetapi, membangun sistem hukum tidak semudah membalik telapak tangan, memerlukan proses yang panjang dan akan menghadapi berbagai masalah dan tantangan. Semakin kompleks keragaman masyarakat, maka akan semakin banyak pula kompleksitas permasalahan yang harus dihadapi, termasuk dalam hal perencanaan, penyusunan, dan pembentukan undang-undang.

Bertitik tolak dari tesis yang demikian, maka proses penyusunan dan pembahasan suatu rancangan undang-undang haruslah bersifat dinamis dan faktor-faktor yang berpengaruh dalam proses tersebut selayaknya mendapatkan kajian yang memadai agar mampu memberikan solusi dalam pembentukan hukum nasional yang responsif dan realistis. Oleh karena itu, pembentukan peraturan perundang-undangan seharusnya dirintis sejak saat perencanaan sampai dengan pengundangannya, sehingga diperlukan berbagai persyaratan yang berkaitan dengan sistem, asas, tata cara penyiapan dan pembahasan, serta teknik penyusunan ataupun pemberlakuannya.

[11] Jimly Asshiddiqie, *Konsolidasi*, hlm. 28-29.

Guna menjamin keberaturan dan ketertiban dalam *legal drafting*,[12] proses dan mekanisme pembentukan undang-undang, sebagaimana telah dijelaskan terdahulu, harus mengacu dan berdasarkan undang-undang. Pasal 22A UUD 1945 menyatakan bahwa: "Ketentuan lebih lanjut tentang tata cara pembentukan undang-undang diatur dengan undang-undang". Berdasar pada Pasal 22A ini dan sebagai implikasi positif gerakan reformasi 1998, maka terbentuklah Undang-undang Nomor 10 Tahun 2004 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Dalam penjelasan undang-undang ini dikatakan bahwa sebagai negara yang mendasarkan pada Pancasila dan UUD Tahun 1945, segala aspek kehidupan dalam bidang kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan, termasuk pemerin-tahan, harus senantiasa berdasarkan atas hukum. Untuk mewujudkan negara hukum ini, pada Pasal 15 ayat (1) UU Nomor 10 Tahun 2004 disebutkan bahwa: "Perencanaan penyusunan undang-undang dilakukan dalam satu Program Legislasi Nasional". Undang-undang ini juga mengamanatkan bahwa pemben-tukan peraturan perundang-undangan pada dasarnya dimulai dari perencanaan, persiapan, teknik penyusunan, perumusan, pembahasan, pengesahan, pengun-dangan, dan penyebarluasan. [13]

Dari perspektif perencanaan, pembentukan undang-undang dimulai dari penyusunan Program Legislasi Nasional (Prolegnas) yang merupakan instrumen perencanaan program pembentukan undang-undang yang disusun secara berencana, terpadu, dan sistematis.[14] Penyusunan Prolegnas sebagai instrumen perencanaan pembentukan undang-undang menjadi semakin penting, jika dikaitkan dengan fungsi dan kedudukan DPR sebagai pembentuk undang-undang. Sebagaimana telah dikemukakan terdahulu, amandemen UUD 1945 telah berimplikasi pada pergeseran kekuasaan membentuk undang-undang sehingga tanggung jawab serta peran DPR menjadi sangat strategis dalam sistem representasi.

Prolegnas itu sendiri dimaksudkan agar proses pembentukan undang-undang dapat berjalan dalam satu kerangka pembentukan hukum yang terarah, sistematis, dan terpadu. Sebagai instrumen perencanaan

[12] *Legal drafting* adalah prosedur pegambilan keputusan politik di tingkat eksekutif dan legislatif atau oleh badan kekuasaan negara yang berkompeten untuk membuat undang-undang.

[13] Program Legislasi Nasional, dalam *Prospek Undang-undang Nomor 10 Tahun 2004 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan*, diunduh dari http://www.legalitas.org/incl-php/buka.php?d=art+4&f=prolegnas.htm, pada 5 November 2012.

[14] Pasal 1 angka (9) Undang-undang Nomor 10 Tahun 2004 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.

pembentukan undang-undang, Prolegnas menempati posisi yang sangat strategis dalam pembangunan hukum nasional. Sebab, dari perspektif perencanaan Prolegnas akan menggam-barkan arah pembangunan yang hendak dicapai untuk skala waktu tertentu (jangka panjang, menengah, dan tahunan) yang disusun secara terencana, terpadu, dan sistematis oleh Dewan Perwakilan Rakyat RI bersama Pemerintah sesuai dengan kebutuhan hukum nasional dan masyarakat.

Prolegnas pada hakikatnya adalah program perencanaan nasional di bidang perundang-undangan sehingga bentuk akhir dari proses legislasi itu adalah undang-undang. Proses ini berupa penyusunan suatu daftar materi perundang-undangan atau daftar judul RUU yang telah disepakati, diurut berdasarkan urgensi dan prioritas pembentukannya. Daftar tersebut bukan hanya menampung keinginan Departemen atau Pemerintah, atau komisi-komisi di DPR, melainkan hasil kesepakatan bersama sebagai suatu rencana strategis. Peran Prolegnas dengan demikian adalah sebagai dokumen pengintegrasi, dalam hal ini peraturan perundang-undangan yang disusun berdasarkan skala prioritas kebutuhan pembangunan.

Secara garis besar, Prolegnas merupakan bagian dari sistem hukum nasional yang terdiri atas empat sub-sistem atau unsur, yaitu budaya atau kesadaran hukum (*legal culture*), materi hukum (*legalsubstance*), aparatur hukum (*legal apparatus*), dan sarana prasarana hukum (*legalstructure*).[15] Pendekatan kesisteman (*sistem approach*) inilah yang digunakan dalam politik hukum nasional sebagaimana tertuang dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah (RPJM).[16] Menurut pendekatan ini, yang dimaksud hukum adalah undang-undang itu sendiri dan berada dalam sub-sistem materi hukum (*legal substance*).

Prolegnas merupakan suatu proses yang dinamis sesuai dengan perkembangan kebutuhan hukum masyarakat yang secara komprehensif harus memerhatikan tiga hal, yaitu: (1) masa lalu yang terkait dengan penyesuaian hukum warisan kolonial dengan hukum nasional; (2) masa kini yang berkaitan dengan kondisi objektif dan kebutuhan hukum saat

[15] Sistem hukum ini lazimnya merujuk pada pemikiran Lawrence M. Friendman yang menyarikan tiga unsur sistem hukum, yaitu: (1) *structure* (tatanan kelembagaan dan kinerja lembaga); (2) *substance* (materi hukum); dan (3) *legal culture* (budaya hukum). Lihat Lawrence M. Friedman, *American Law: an Introduction* (New York: W.W. Norton and Company, 1984).

[16] Lihat Dokumen RPJM 2004-2009 Bab 9 Pembenahan Sistem dan Politik Hukum sebagai lampiran dari Perpres Nomor 7 Tahun 2005 Tentang RPJM 2004-2009.

ini; dan (3) masa yang akan datang sesuai tujuan negara yang dicita-citakan.

Prolegnas memuat daftar Rancangan Undang-undang yang dibentuk selaras dengan tujuan pembangunan nasional, yaitu melindungi segenap bangsa dan seluruh tumpah darah Indonesia, mencerdaskan kehidupan bangsa, memajukan kesejahteraan umum, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia. Dalam tataran konkret, sasaran politik hukum nasional harus mengacu pada Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional (RPJPN) sebagai arah dan prioritas pembangunan secara menyeluruh yang dilakukan secara bertahap untuk mewujudkan masyarakat adil dan makmur sebagaimana diamanatkan oleh UUD 1945. Prolegnas memuat RUU yang akan dibuat dalam lima tahun dan dapat dipenggal-penggal lagi berdasarkan prioritas tahunan. Prolegnas bukan hanya berisi rencana hukum yang akan dibuat, melainkan juga merupakan pedoman atau mekanisme pembuatan undang-undang yang mengikat. Oleh karena itu, untuk mencapai konsistensi pembuatan suatu undang-undang dengan konstitusi, harus dilakukan melalui alur politik hukum nasional yang telah diatur dengan rapi agar setiap hukum selalu mengalir dan konsisten dengan tujuan negara, sistem hukum, kaidah penuntun, dan konstitusi.[17]

Dengan pemahaman yang demikian, maka dapat dikatakan bahwa Prolegnas berikut dinamika yang melingkupinya dapat dijadikan sebagai barometer sekaligus parameter kondisi, arah, dan kebijakan politik hukum Indonesia yang berisi rencana pembangunan peraturan perundang-undangan dalam periode tertentu. Oleh karena itu, diperlukan adanya mekanisme perencanaan Prolegnas yang efektif dan realistis, baik pada tataran kuantitas maupun kualitasnya, dalam artian bahwa *out put* Prolegnas akan membawa implikasi yang signifikan bagi tercapainya kesejahteraan masyarakat.

Prolegnas disusun berdasarkan metode dan parameter tertentu yang dijiwai oleh visi dan misi pembangunan hukum nasional. Visi Prolegnas adalah terwujudnya negara hukum yang adil dan demokratis melalui pembangunan sistem hukum nasional dengan membentuk peraturan perundang-undangan yang aspiratif, berintikan keadilan dan kebenaran

[17] Moh. Mahfud MD, "Konsistensi Materi Muatan Undang-undang dengan Konstitusi: Antisipasi Konstitutional Review", *Makalah*, disampaikan dalam Lokakarya Program Legislasi Nasional 2009-2014, Departemen Hukum dan HAM RI, BPHN, Bandung, 10-12 Juni 2009, hlm. 8-11.

yang mengabdi pada kepentingan rakyat dan bangsa serta tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut serta melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.

Untuk mewujudkan visi dan semangat tersebut, dirumuskan misi Prolegnas, yaitu mewujudkan materi hukum di segala bidang dalam rangka penggantian terhadap peraturan perundang-undangan warisan kolonial dan hukum nasional yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan masyarakat yang mengandung kepastian, keadilan, dan kebenaran dengan memerhatikan nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat; mewujudkan budaya hukum dalam masyarakat yang sadar hukum; mewujudkan aparatur hukum yang berkualitas, profesional, bermoral, dan berintegrasi tinggi; serta mewujudkan lembaga hukum yang kuat, terintegrasi, dan berwibawa.

Dalam rangka merealisasikan misi tersebut, ditempuh beberapa kebijakan Prolegnas yang pada intinya diarahkan pada:

1. Pembentukan peraturan perundang-undangan di bidang hukum, ekonomi, politik, agama, pendidikan, ilmu pengetahuan dan teknologi, sosial budaya, pembangunan daerah, sumber daya alam dan lingkungan hidup, serta pertahanan dan keamanan, sebagai pelaksanaan amanat UUD 1945.
2. Penggantian peraturan perundang-undangan peninggalan kolonial dan menyempurnakan peraturan perundang-undangan yang ada yang sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan zaman.
3. Percepatan proses penyelesaian RUU yang sedang dalam proses pembahasan dan membentuk undang-undang dan peraturan pelaksanaannya.
4. Pembentukan peraturan perundang-undangan yang baru untuk mempercepat reformasi, mendukung pemulihan ekonomi, perlindungan hak asasi manusia, dan pemberantasan korupsi, kolusi, dan nepotisme, serta kejahatan transnasional.
5. Ratifikasi secara selektif konvensi internasional yang diperlukan untuk mendukung pembangunan ekonomi, demokrasi, dan perlindungan hak asasi manusia, serta pelestarian lingkungan hidup yang sejalan dengan kepentingan nasional.

6. Pembentukan peraturan perundang-undangan baru sesuai dengan tuntutan masyarakat dan kemajuan zaman.
7. Pemberian landasan yuridis bagi penegakan hukum secara tegas, profesional, dan menjujung tinggi hak asasi manusia dan prinsip-prinsip kesetaraan dan keadilan jender.
8. Pembentukan hukum sebagai sarana pembaruan dan pembangunan di segala bidang yang mengabdi pada kepentingan rakyat, bangsa, dan negara guna mewujudkan prinsip keseimbangan antara ketertiban, kepastian hukum (legitimasi), dan keadilan.[18]

D. Prosedur dan Mekanisme Penyusunan Legislasi

Setiap rancangan undang-undang (RUU) yang disusun dalam Prolegnas harus berdasarkan pada kaidah penuntun, yakni bahwa hukum nasional harus menjamin integrasi bangsa dan negara, baik ideologis maupun teritorial, dan bahwa hukum nasional harus mengintegrasikan prinsip demokrasi dan nomokrasi. Demikian juga halnya hukum nasional harus berorientasi pada pembangunan keadilan sosial. Di samping itu, hukum nasional juga harus menjamin terpeliharanya sikap toleransi antarumat beragama yang berkeadaban.[19]

Prosedur dan mekanisme penyusunan Prolegnas yang berasal dari lingkungan Pemerintah lebih lanjut diatur dalam Peraturan Presiden Nomor 61 Tahun 2005. Secara garis besar, terdapat lima tahapan yang harus dilalui dalam setiap proses penyusunan Prolegnas, yaitu:

1. Tahap pertama adalah tahap kompilasi dan konsep Rencana Legislasi Nasional (Relegnas). Pada tahap ini Panitia Kerja Harian (Panjahar) BPHN menerima masukan RUU dari departemen dan LPND. Setelah itu, dilakukan kompilasi dan konseptualisasi Relegnas dari departemen dan LPND tersebut.
2. Tahap kedua adalah tahap klasifikasi dan sinkronisasi Relegnas. Pada tahap ini dilakukan klasifikasi dan sinkronisasi konsep Relegnas yang dilakukan oleh Tim Pengarah dan Tim antar Departemen (Antardep). Setelah itu, konsep Relegnas dimantapkan.
3. Tahap ketiga adalah tahap konsultasi dan komunikasi. Pada tahap ini

[18] Berdasarkan Rapat Konsultasi antara Menteri Hukum dan HAM dan Baleg DPR, pada 31 Januari 2005.

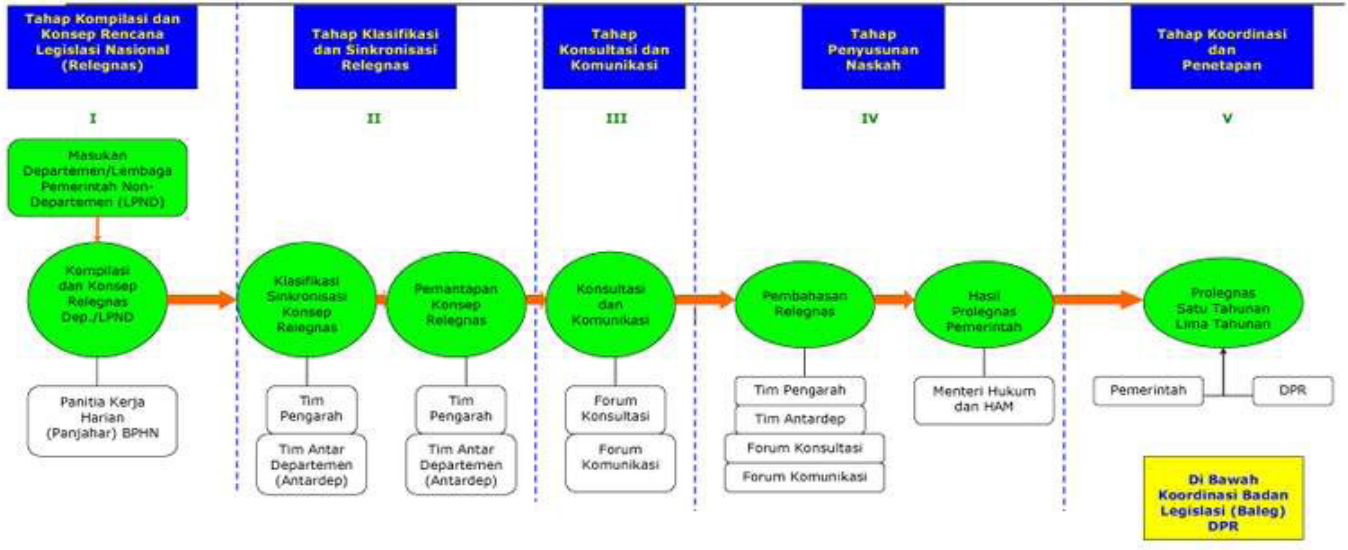
[19] Simpulan/hasil Lokakarya 30 Tahun Prolegnas yang diselenggarakan oleh BPHN, pada 19-21 November 2007 di Jakarta.

diadakan konsultasi dan komunikasi ke berbagai pihak dalam Forum Konsultasi dan Komunikasi.

4. Tahap keempat adalah tahap penyusunan naskah. Pada tahap keempat ini dilakukan pembahasan Relegnas oleh Tim Pengarah, Tim Antardep, Forum Konsultasi, Forum Komunikasi, dan Panjahar untuk menyusun Prolegnas. Hasil Prolegnas di lingkungan Pemerintah kemudian ditetapkan oleh Menteri Hukum dan HAM dalam Rapat Pembahasan Tahunan Prolegnas.
5. Tahap kelima yang merupakan tahap akhir adalah tahap koordinasi dan penetapan Prolegnas. RUU yang berada di dua susunan Prolegnas, yaitu di lingkungan Pemerintah dan DPR, disusun kembali prioritasnya di bawah koordinasi Baleg DPR. Kemudian hasil Prolegnas antara Pemerintah dan DPR dituangkan dalam Keputusan DPR RI, baik lima tahunan maupun satu tahunan.

Untuk mempermudah penjelasan, dapat dilihat pada tabel 1 berikut ini.

Proses Penyusunan Prolegnas



Sumber : UU No. 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, 30 Tahun Prolegnas 1977-2007 (Tim Pusren BPHN)

Berdasarkan tingkat kepentingannya, RUU dalam Prolegnas diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu:

1. RUU Prioritas. RUU Prioritas merupakan RUU yang disusun berdasarkan usulan dari DPR, Presiden, atau DPD tiap tahunnya.
2. RUU Kumulatif Terbuka, yaitu RUU di luar Prolegnas yang dalam keadaan tertentu dapat diajukan oleh DPR atau Presiden.
3. RUU luncuran, yaitu RUU yang tidak selesai dibahas pada Prolegnas tahun-tahun sebelumnya. RUU luncuran bisa juga merupakan RUU yang tidak selesai dijadikan UU pada Prolegnas sebelumnya.

RUU yang diprioritaskan dalam Prolegnas harus sesuai dengan beberapa kriteria sebagai berikut.

1. RUU tersebut merupakan perintah dari UUD 1945 atau Ketetapan MPR RI.
2. RUU tersebut terkait dengan pelaksanaan UU lain.
3. RUU yang mendorong percepatan reformasi.
4. RUU yang merupakan warisan Prolegnas sebelumnya (*carry over*) yang diseuaikan dengan kondisi saat ini.
5. RUU yang berkaitan dengan revisi/amandemen terhadap UU yang bertentangan dengan UU lainnya.
6. RUU ratifikasi perjanjian internasional.
7. RUU perlindungan HAM dengan memerhatikan prinsip kesetaraan dan keadilan jender.
8. RUU yang mendukung pemulihan dan pembangunan ekonomi rakyat yang berkeadilan.
9. RUU yang secara langsung membentuk kepentingan rakyat untuk memulihkan dan meningkatkan kondisi kesejahteraan sosial masyarakat.

Sebagai konsekuensi logis dari perubahan kekuasaan dalam pembentukan undang-undang dari Pemerintah kepada DPR sesuai amandemen UUD 1945, maka kewenangan mengkoordinasi program legislasi nasional diberikan kepada Badan Legislasi (Baleg) DPR. Koordinasi ini merupakan tahap akhir dari koordinasi internal pada masing-masing lembaga legislatif ataupun eksekutif. Adapun penyusunan Prolegnas di lingkungan Pemerintah dikoordinasikan oleh menteri yang tugas dan tanggung jawabnya meliputi bidang peraturan perundang-

undangan, yakni Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia.[20]

Ketentuan lebih lanjut mengenai tata cara penyusunan dan pengelolaan Prolegnas diatur dalam Peraturan Presiden Nomor 61 Tahun 2005 Tentang Tata Cara Penyusunan dan Pengelolaan Prolegnas.

1. Penyusunan Prolegnas di Lingkungan DPR

   Salah satu tugas Badan Legislasi (Baleg) sebagai suatu alat kelengkapan DPR adalah menyusun rancangan Program Legislasi Nasional yang memuat daftar urutan dan prioritas rancangan undang-undang beserta alasannya untuk suatau masa keanggotaan dan untuk setiap tahun anggaran di lingkungan DPR dengan mempertimbangkan masukan dari DPD. Terkait dengan tugas tersebut, Baleg juga bertugas mengoordinasikan penyusunan Prolegnas antara DPR dan Pemerintah.[21]

   Dalam proses penyusunan Prolegnas di DPR, Baleg mempertimbangkan usulan dari fraksi, komisi, DPD, dan/atau masyarakat.[22] Hal ini sejalan dengan ketentuan dalam Perpres Nomor 61 Tahun 2005 bahwa dalam menjalankan fungsi koordinator dalam penyusunan Prolegnas tersebut, Baleg, selain memerhatikan usulan dari internal DPR yang berasal dari fraksi-fraksi dan/atau komisi, dapat meminta atau memperoleh bahan dan/atau masukan dari DPD dan/atau masyarakat. Dalam teknis pelaksanaannya, Baleg meminta usulan dari fraksi, komisi, atau DPD paling lambat 1 masa sidang sebelum dilakukan penyusunan Prolegnas. Usulan dimaksud disampaikan oleh fraksi, komisi, atau DPD paling lambat 20 hari kerja dalam masa sidang sebelum dilakukan penyusunan Prolegnas. Usulan dari fraksi atau komisi disampaikan oleh pimpinan fraksi atau pimpinan komisi kepada pimpinan Baleg.

   Adapun usulan dari DPD disampaikan oleh pimpinan DPD kepada pimpinan DPR dan oleh pimpinan DPR disampaikan kepada Baleg.[23] Keterlibatan pimpinan fraksi dan komisi serta pimpinan DPD dan masyarakat tidak hanya dalam hal penyampaian usulan. Baleg dapat mengundang pula pimpinan fraksi, pimpinan komisi, pimpinan

[20] Republik Indonesia, *Undang-undang*, Pasal 16.

[21] Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, *Peraturan DPR RI Nomor 01/2009 Tentang Tata Tertib Dewan Perwakilan Rakyat*, Pasal 60 huruf (a) dan (b).

[22] *Ibid*., Pasal 104.

[23] Republik Indonesia, *Peraturan Presiden*, Pasal 8.

alat kelengkapan DPD yang khusus menangani bidang legislasi, dan/atau masyarakat dalam penyusunan Prolegnas dimaksud.[24]

Mengenai usulan yang disampaikan, baik oleh fraksi, komisi, DPD maupun masyarakat, disampaikan secara tertulis dengan menyebutkan judul rancangan undang-undang yang diusulkan dengan menyertakan beberapa alasan dan atau latar belakang dari usulan tersebut, yang memuat:

a. urgensi dan tujuan penyusunan;
b. sasaran yang ingin diwujudkan;
c. pokok pikiran, lingkup, atau objek yang akan diatur; dan
d. jangkauan serta arah pengaturan.[25]

Pengaturan yang demikian menunjukkan bahwa suatu usulan rancangan undang-undang yang diajukan dalam Prolegnas harus memiliki kejelasan mengenai konsepsi rancangan undang-undang dengan penjelasan yang lengkap tentang pokok materi yang akan diatur serta keterkaitannya dengan peraturan perundang-undangan lainnya. Selanjutnya, judul rancangan undang-undang yang berasal dari masukan dan usulan beberapa pihak di atas diinventarisasi oleh Sekretariat Badan Legislasi untuk dibahas dan ditetapkan oleh Badan Legislasi, sebagai bahan dalam rapat koordinasi dengan menteri yang tugas dan tanggung jawabnya di bidang peraturan perundang-undangan yang akan dibahas.[26]

2. Penyusunan Prolegnas di Lingkungan Pemerintah

Meskipun secara garis besar proses penyusunan Prolegnas di internal DPR dan Pemerintah sama, namun teknis penyusunan Prolegnas di lingkungan Pemerintah lebih panjang, terutama terkait koordinasi antar kementerian dan pimpinan Lembaga Pemerintah Non-Departemen (LPND). Teknis penyu-sunannya sebagai berikut (Pasal 11 PTT DPR).

a. Menteri Hukum dan HAM meminta kepada Menteri lain dan Pimpinan LPND perencanaan pembentukan RUU di lingkungan instansinya masing-masing sesuai dengan lingkup bidang tugas dan tanggung jawabnya. Penyampaian perencanaan

[24] Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, *Peraturan DPR*, Pasal 105.
[25] *Ibid*., Pasal 104 ayat (8); lihat juga *Peraturan Presiden*, Pasal 4 ayat (2).
[26] Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, *Peraturan DPR*, Pasal 104 ayat (9).

pembentukan RUU kepada Menteri Hukum dan HAM tersebut disertai dengan pokok materi yang akan diatur serta keterkaitannya dengan peraturan perundang-undangan lainnya, sebagaimana ketentuan yang berlaku bagi pengajuan usulan judul RUU di lingkungan DPR.

b. Dalam hal Menteri atau Pimpinan LPND telah menyusun naskah akademik atas suatu RUU yang diusulkan/direncanakan, maka naskah akademik tersebut wajib disertakan dalam penyampaian perencanaan pembentukan RUU.[27]

c. Tahapan selanjutnya adalah pengharmonisasian, pembulatan, dan pemantapan konsepsi RUU yang diterima. Secara teknis, pengharmo-nisasian dilaksanakan melalui forum konsultasi yang dikoordinasikan oleh Menteri Hukum dan HAM dengan Menteri atau Pimpinan LPND penyusun perencanaan pembentukan RUU dan pimpinan instansi Pemerintah terkait lainnya. Apabila RUU yang diusulkan telah dilengkapi dengan naskah akademik, maka naskah akademik ini dijadikan bahan pembahasan dalam forum konsultasi.

d. Dalam forum konsultasi dimaksud dapat pula diundang para ahli dari lingkungan perguruan tinggi dan organisasi di bidang sosial, politik, profesi, atau kemasyarakatan lainnya sesuai dengan kebutuhan. Terdapat penekanan bahwa upaya pengharmonisasian, pembulatan, dan pemantapan konsepsi ini diarahkan pada perwujudan keselarasan konsepsi tersebut dengan falsafah negara, tujuan nasional berikut aspirasi yang melingkupinya, UUD Tahun 1945, undang-undang lain yang telah ada berikut segala peraturan pelaksanaannya, dan kebijakan lainnya yang terkait dengan bidang yang diatur dalam RUU tersebut.[28]

e. Sebelum Menteri Hukum dan HAM melakukan koordinasi dengan DPR, konsepsi berbagai rancangan undang-undang yang telah diharmonisasi, dibulatkan, serta dimantapkan terlebih dahulu dimintakan persetujuan kepada Presiden sebagai Prolegnas yang disusun di lingkungan Pemerintah.

[27] Republik Indonesia, *Peraturan Presiden*, Pasal 11, 12, dan 13.
[28] *Ibid.*, Pasal 14, 15, dan 16.

Jika dalam proses permintaan persetujuan tersebut Presiden memandang perlu untuk mendapatkan kejelasan lebih lanjut atas dan/atau memberikan arahan terhadap konsepsi RUU, Presiden menugaskan Menteri Hukum dan HAM untuk mengoordinasikan kembali konsepsi RUU dengan Menteri lain atau Pimpinan LPND penyusun perencanaan pembentukan RUU dan pimpinan instansi Pemerintah terkait lainnya. Kemudian hasil koordinasi tersebut dilaporkan kembali kepada Presiden.[29]

Hasil inilah yang merupakan bahan dalam koordinasi antara Pemerintah dan DPR dalam rangka sinkronisasi dan harmonisasi Prolegnas.

3. Penyusunan Prolegnas antara DPR dan Pemerintah

Hasil penyusunan Prolegnas di lingkungan DPR dan Pemerintah dibahas bersama antara DPR dan Pemerintah yang pelaksanaannya dikoordinasikan oleh DPR melalui Badan Legislasi.[30] Dalam rangka pembahasan Prolegnas tersebut, Menteri Hukum dan HAM mengonsultasikan terlebih dahulu masing-masing konsepsi RUU yang dihasilkan oleh DPR kepada Menteri lain atau Pimpinan LPND dan pimpinan instansi Pemerintah terkait lainnya sesuai dengan lingkup bidang tugas dan tanggung jawabnya dengan masalah yang akan diatur dalam RUU. Konsultasi ini dilaksanakan dalam rangka pengharmonisasian, pembulatan, dan pemantapan konsepsi RUU termasuk kesiapan dalam pembentukannya.

Dalam pelaksanaanya, pengharmonisasian ini tetap harus memperhatikan arahan dan kesesuaian dengan falsafah negara, tujuan nasional, UUD 1945, dan sinkronisasi dengan peraturan perundang-undangan terkait. Menteri juga melaporkan dan memintakan persetujuan kepada Presiden atas hasil penyusunan tersebut sebelum dikoordinasikan kembali dengan DPR. Persetujuan Presiden terhadap Prolegnas yang disusun di lingkungan DPR diberitahukan secara tertulis kepada dan sekaligus menugaskan Menteri untuk mengoordinasikan kembali dengan DPR.[31]

Pembahasan Prolegnas antara DPR dan Pemerintah adalah guna menyusun dan menetapkan Prolegnas yang berasal dari lingkungan

[29] *Ibid*., Pasal 17, 18, dan 19.
[30] *Ibid*., Pasal 20.
[31] *Ibid*., Pasal 21, 22, 23, dan 24.

Pemerintah ataupun DPR untuk jangka waktu tertentu. Terdapat tiga kategori program terkait dengan hal tersebut, yakni:

a. Prolegnas jangka panjang 20 tahun yang penyusunan dan penetapannya dilakukan sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku.
b. Prolegnas jangka menengah 5 tahun yang dilakukan pada awal masa keanggotaan DPR sebagai pelaksanaan Prolegnas jangka panjang.
c. Prolegnas prioritas tahunan sebagai pelaksanaan Prolegnas jangka menengah dilakukan setiap tahun sebelum penetapan rancangan undang-undang tentang anggaran pendapatan dan belanja negara.

Dalam pelaksanaannya, Prolegnas jangka menengah dapat dievaluasi setiap akhir tahun bersamaan dengan penyusunan dan penetapan Prolegnas prioritas tahunan[32]Pembahasan antara DPR dan Pemerintah dalam rangka penyusunan dan penetapan Prolegnas dilakukan dalam kegiatan rapat kerja, rapat panitia kerja, rapat tim perumus, dan/atau rapat tim sinkronisasi. Proses ini sejalan dengan proses pembahasan suatu RUU yang berlaku di DPR. Hasil penyusunan Prolegnas antara Baleg dan Menteri Hukum dan HAM yang disepakati menjadi Prolegnas, selanjutnya dilaporkan oleh Baleg dalam rapat paripurna untuk ditetapkan. Ketetapan mengenai Prolegnas dimaksud ditetapkan dengan keputusan DPR.

Terdapat beberapa indikator dalam penyusunan daftar rancangan undang-undang dalam Prolegnas yang harus dipenuhi sebagai suatu arah kebijakan. Indikator-indikator tersebut meliputi:

a. perintah Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945;
b. perintah Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat;
c. perintah undang-undang lainnya;
d. sistem perencanaan pembangunan nasional;
e. rencana pembangunan jangka panjang nasional;
f. rencana pembangunan jangka menengah;
g. rencana kerja pemerintah; dan

[32] Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, *Peraturan DPR RI*, Pasal 106.

h. mengakomodasi aspirasi masyarakat. [33]

Adapun dalam menentukan Prolegnas prioritas tahunan, selain indikator-indikator di atas, harus memerhatikan pula pelaksanaan Prolegnas tahun sebelumnya serta terpenuhinya dua syarat administratif/teknis, yaitu tersusunnya naskah RUU dan/atau tersusunnya naskah akademik. Adanya ketentuan ini diharapkan dapat mengarahkan Prolegnas yang memiliki landasan, visi, misi, dan arah kebijakan yang terukur, tidak semata-mata daftar RUU yang memuat judul-judul. Arah kebijakan inilah yang menjadi parameter, penetapan, dan prioritas dari diusulkannya suatu rancangan undang-undang untuk masuk dalam Prolegnas, baik untuk jangka waktu lima tahunan maupun satu tahunan; suatu arah yang diharapkan dapat menjamin keberlanjutan pembangunan hukum nasional dalam kerangka pembangunan nasional.

Penyusunan Prolegnas sebagai instrumen perencanaan pembentukan undang-undang, dewasa ini menjadi semakin penting, jika dikaitkan dengan fungsi dan kedudukan DPR sebagai lembaga yang berwenang membentuk undang-undang sebagaimana telah ditegaskan UUD 1945. Mengenai mekanisme penyusunan Prolegnas di lingkungan DPR diatur dalam Peraturan Tata Tertib DPR RI Nomor: 03A/DPR-RI/1/2001-2002 Tentang Peraturan Tata Tertib DPR RI, tanggal 16 Oktober 2001.

4. Proses Pembahasan RUU

a. Proses Pembahasan RUU yang Berasal dari DPR

Berkenaan rancangan undang-undang (RUU) yang berasal dari DPR, menurut Pasal 127 Peraturan Tata Tertib DPR Republik Indonesia (PTT DPR RI),[34] usul RUU dapat diajukan oleh sekurang-kurangnya 10 orang anggota, atau oleh komisi, gabungan komisi, atau Badan Legislasi dengan memerhatikan Program Legislasi Nasional. Usul RUU beserta keterangan pengusul disampaikan secara tertulis oleh anggota, pimpinan komisi, pimpinan gabungan komisi, atau Baleg kepada pimpinan DPR disertai nama dan tanda tangan pengusul serta

[33] *Ibid*.

[34] Soehino, *Hukum Tata Negara: Teknik Perundang-undangan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: BPFE, 2006), hlm. 24.

nama fraksinya. Dalam Rapat Paripurna berikutnya, setelah usul RUU tersebut diterima oleh Pimpinan DPR, ketua rapat memberitahukan masuknya usul RUU tersebut kepada anggota, dan membagikannya kepada seluruh anggota. Rapat Paripurna memutuskan apakah usul RUU tersebut secara prinsip dapat diterima atau tidak menjadi RUU usul dari DPR, setelah sebelumnya diberikan kesempatan kepada pengusul untuk memberikan penjelasan dan diberikan kesempatan kepada fraksi untuk memberikan pendapatnya.

Keputusan dalam Rapat Paripurna tersebut dapat berupa: persetujuan tanpa perubahan, persetujuan dengan perubahan, atau penolakan. Dalam hal persetujuan dengan perubahan, DPR menugaskan kepada komisi, Badan Legislasi, atau panitia khusus untuk membahas dan menyempurnakan RUU tersebut. RUU yang telah disetujui tanpa perubahan atau sudah dilakukan penyempurnaan oleh pimpinan DPR disampaikan kepada Presiden dengan permintaan agar Presiden menunjuk Menteri yang akan mewakili Pemerintah dalam melakukan pembahasan RUU tersebut bersama-sama dengan DPR.

Menurut Pasal 128 PTT DPR RI, pengusul berhak mengajukan perubahan selama usul RUU belum dibicarakan dalam Badan Musyawarah. Pengusul juga berhak menarik kembali usulnya selama usul RUU tersebut belum diputuskan menjadi RUU oleh Rapat Paripurna. Selanjutnya, pada Pasal 130 PTT DPR RI menentukan, RUU beserta penjelasannya dipublikasikan dan disosialisasikan kepada masyarakat melalui Kantor Berita Nasional dan media massa untuk mendapatkan masukan.

b. Proses Pembahasan RUU yang Berasal dari Pemerintah

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, suatu RUU dapat berasal dari Pemerintah.[35] Dalam hal RUU berasal dari Pemerintah, RUU beserta penjelasan/keterangan dan naskah akademis yang berasal dari Pemerintah disampaikan secara tertulis kepada pimpinan DPR dengan surat pengantar Presiden.[36]

[35] Pasal 5 ayat (1) UUD 1945 menentukan: "Presiden berhak mengajukan Rancangan Undang-undang kepada Dewan Perwakilan Rakyat".

[36] Soehino, *Hukum Tata Negara*, hlm. 26.

Dalam Surat Pengantar Presiden tersebut, disebutkan juga Menteri yang mewakili Pemerintah dalam melakukan pembahasan RUU tersebut.[37] Dalam Rapat Paripurna berikutnya, setelah pimpinan DPR menerima rancangan undang-undang, ketua rapat memberitahukan kepada anggota DPR tentang masuknya undang-undang tersebut dan kemudian membagikannya kepada seluruh anggota. Di samping itu, pimpinan DPR menyampaikan RUU beserta penjelasan/ keterangan dan/atau naskah akademis dari pengusul kepada media massa dan Kantor Berita Nasional untuk dipublikasikan kepada masyarakat.[38] RUU yang berasal dari Pemerintah tersebut dapat ditarik kembali sebelum berakhirnya Pembicaraan Tingkat I.[39] Anggota dapat mengajukan usul perubahan atas RUU yang berasal dari Pemerintah. Usul tersebut disampaikan oleh anggota dalam Pembicaraan Tingkat I untuk dibahas dan diambil keputusan.[40]

Berkenaan dengan tahapan-tahapan pembahasan suatu RUU, menurut Pasal 120 PTT DPR RI, pembahasan RUU dilakukan melalui dua tingkat pembicaraan, yaitu:

1) Pembicaraan Tingkat I dalam Rapat Komisi, Rapat Badan Legislasi, Rapat Panitia Anggaran, atau Rapat Panitia Khusus, bersama-sama dengan Pemerintah.
2) Pembicaraan Tingkat II dalam Rapat Paripurna.

Sebelum dilakukan Pembicaraan Tingkat I dan Tingkat II, diadakan Rapat Fraksi. Pembicaraan Tingkat I, menurut Pasal 121 ayat (1), meliputi:

1) pemandangan umum fraksi terhadap rancangan undang-undang yang berasal dari Pemerintah atau tanggapan Pemerintah terhadap rancangan undang-undang yang berasal dari DPR;
2) jawaban Pemerintah atas pemandangan umum fraksi atau jawaban pimpinan komisi, pimpinan Badan Legislasi, pimpinan panitia anggaran, atau pimpinan panitia khusus

[37] Pasal 123 ayat (1) dan (2).
[38] Pasal 124 ayat (1) dan (2).
[39] Pasal 125.
[40] Pasal 148.

atas tanggapan Pemerintah; dan

3) pembahasan rancangan undang-undang oleh DPR dan Pemerintah dalam rapat kerja berdasarkan Daftar Inventarisasi Masalah (DIM).

Menurut Pasal 121 ayat (2), dalam Pembicaraan Tingkat I dapat:

1) diadakan Rapat Dengar Pendapat atau Rapat Dengar Pendapat Umum;
2) diundang pimpinan lembaga tinggi negara atau lembaga negara yang lain apabila materi rancangan undang-undang berkaitan dengan lembaga tinggi negara atau lembaga negara yang lain; dan/atau
3) diadakan rapat intern.

Pembicaraan Tingkat II menurut Pasal 122 PTT DPR RI meliputi:

1) pengambilan keputusan dalam Rapat Paripurna, yang didahului oleh:
   a) laporan hasil Pembicaraan Tingkat I;
   b) pendapat akhir fraksi yang disampaikan oleh anggotanya, apabila dipandang perlu, dapat pula disertai dengan catatan tentang sikap fraksinya; dan
2) penyampaian sambutan Pemerintah. [ ]

BAB V

ANALISIS TEORI IJMAK KLASIK MENUJU IJMAK KONTEMPORER

A. Validitas Ijmak: dari Paradigma Ijmak Klasik Menuju Ijmak Kontemporer

Sebagaimana telah dikemukakan pada Bab II bahwa posisi ijmak sangat strategis dalam pembinaan dan pembaruan hukum Islam, karena di samping sebagai pilar hukum Islam, pada saat yang sama ijmak juga sebagai metode penetapan hukum Islam. Dengan fungsi ganda tersebut, maka pada masa-masa awal ijmak telah sukes berperan menyelesaikan problem-problem aktual hukum Islam, sekaligus menjaga umat dari perselisihan dan perpecahan. Ketika terjadi kefakuman kepemimpinan umat Islam pasca Nabi saw. wafat, tercium potensi perpecahan dan terjadi perdebatan sengit tentang siapakah yang paling berhak menjadi khalifah. Dalam sebuah forum musyawarah, Umar kemudian ber-pidato di hadapan kepala-kepala kabilah

أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب بالجابية فقال قام فينا رسول الله صلى الله عليه و سلم مقامي فيكم فقال استوصوا بأصحابي خيرا ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى أن الرجل ليبتدئ بالشهادة قبل أن يسألها فمن أراد منكم بحبحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد.[1]

Bahwasanya Umar bin al-Khattab r.a. telah berpidato di Jabiyah dan berkata, "Rasulullah saw. pernah berdiri di tempat saya berdiri di

[1] Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal* (Beirut: Maktabah al-Islami, 1978), I: 18.

hadapan kamu sekalian ini dan bersabda, 'Mintalah nasihat yang baik kepada para sahabatku atau para pengganti mereka karena kebohongan akan merajalela sehingga seseorang berani memberikan kesaksian sebelum diminta. Maka, barang siapa yang menghendaki berada di surga, ikutilah orang banyak, karena setan akan bersama orang yang menyendiri dan akan menjauh dari dua orang.'"

Namun, dalam teori ijmak yang dibangun oleh para ulama klasik adalah paradigma ijmak total, bulat, dan utuh, yang tidak memberikan peluang seorang ulama pun untuk berbeda pendapat. Argumentasinya adalah: (1) bahwa hanya kesepakatan totallah yang bisa menjamin kepastian (*qath'i*) karena fungsi ijmak adalah untuk meningkatkan kualitas pendapat pribadi yang bersifat *zhanni* menjadi *qath'i*; (2) sejumlah hadis Nabi saw. mengindikasikan arah totalitas ijmak. Kata *al-jama'ah* yang terdapat dalam matan hadis Nabi saw. harus diartikan sebagai "keseluruhan". Demikian juga kata *sawad al-a'zham* dalam hadis Nabi saw. yang lain harus diartikan "seluruh umat" yang ada saat itu. Tidak ada yang lebih besar dari "keseluruhan" yang berarti tidak meniscayakan adanya pihak yang berbeda pendapat.

Pada masa sahabat, secara teori memang masih sangat mungkin terjadinya ijmak total, karena saat itu jumlah umat masih sedikit, daerah kekuasaan Islam belum begitu luas, dan belum ada perbedaan pendapat yang tajam di antara kaum Muslimin. Meski demikian, tidak ada indikasi telah terjadi ijmak total saat itu. Fatwa para sahabat yang dikategorikan sebagai ijmak sebenarnya hanyalah kesepakatan sebagian besar sahabat saja, bukan ijmak total.

Ali al-Khafif, sebagaimana telah dikemukakan pada Bab II, menjelaskan bahwa pada masa sahabat, ijmak berproses mengalir secara alamiah, tidak ada pola, proses, atau prosedur yang baku. Demikian juga halnya, tidak semua sahabat, ulama, atau fukaha hadir atau diundang oleh khalifah dalam membahaas suatu masalah hukum. Khalifah mengundang ulama yang mudah dihubungi dan didatangkan. Untuk memutuskan suatu hukum, tidak pula khalifah harus menunggu ulama yang sedang *safar* yang belum pasti kapan ia akan datang. Alhasil, tidak semua ulama atau fukaha terlibat dalam proses ijmak yang terjadi pada masa sahabat.

Munculnya faksi-faksi politik kemudian berimbas pada munculnya sekte-sekte teologis dan bahkan berpengaruh juga pada munculnya

mazhab-mazhab fikih. Belum lagi setelah semakin meluasnya wilayah kekuasaan Islam ke berbagai wilayah di luar Jazirah Arab dan setelah umat Islam tersebar ke berbagai penjuru luar Arab, sulit untuk mendeteksi dan menghimpun seluruh pendapat mujtahid. Di sisi lain, pendapat para ulama terhadap suatu permasalahan nyaris tidak pernah seragam, sehingga hampir dalam setiap masalah fikih selalu ada perbedaan pendapat. Sebab-sebab ini semakin memperkecil kemungkinan terjadinya ijmak secara total.

Pandangan mayoritas ulama yang menghendaki ijmak sebagai kesepakatan total seluruh mujtahid akan berdampak pada:

1. Adanya ketertutupan pintu ijmak setelah masa sahabat, sebab jumlah umat Islam sudah sangat banyak dan tersebar di pelbagai daerah sehingga tidak mungkin menghasilkan kesepakatan bulat atas suatu persoalan hukum.
2. Paradigma ijmak total juga akan mengakibatkan ijmak berada pada posisi yang statis. Padahal, ijmak telah dianggap oleh mayoritas ulama sebagai salah satu pilar hukum Islam yang seharusnya bersifat dinamis menghasilkan ketetapan-ketetapan hukum yang tidak ditemukan baik dalam Alquran maupun Sunah.
3. Ijmak total akan menafikan eksistensi ijmak lokal dan atau ijmak regional. Padahal, terdapat sejumlah literatur tepercaya yang menginformasikan bahwa kalangan ulama Malikiyah mengakui kehujahan ijmak penduduk Madinah. Demikian pula halnya sebagian ulama yang lain menganggap sah ijmak penduduk Mekah, Basrah, dan Kufah. Pendapat yang demikian dikarenakan kota-kota tersebut merupakan sentra berdomisilinya para sahabat.
4. Dengan demikian, maka dapat dikatakan bahwa teori ijmak yang digagas oleh ulama klasik tidak mencerminkan hakikat dan tujuan ijmak yang sebenarnya. Berdasarkan fakta historis dan pengungkapan beberapa realitas di atas, kiranya dapat diambil pemahaman bahwa teori ijmak klasik dengan paradigma ijmak totalnya ternyata sangat absurd, kecuali dalam masalah-masalah yang *'ulima min al-din bi al-dharurah*. Oleh karena itu, wajar jika hingga saat ini ijmak belum berperan secara optimal, sebab masih ada ambiguitas dan gap antara ide dan prinsip-prinsip dasar teori ijmak dengan fakta di lapangan sehingga paradigma ijmak total perlu dikritisi. Apalagi, ternyata

memang tidak semua ulama usul fikih menyepakati paradigma ijmak total.

Di antara ulama usul ada pula yang berpendapat bahwa ijmak mayoritas ulama adalah sah. Menurut kelompok ini, ijmak mayoritaslah yang sebenarnya terjadi dalam realitas sejarah. Alasan yang mereka kemukakan di antaranya adalah bahwa kata *al-ummah* yang terdapat dalam definisi ijmak harus dibawa pada pengertian mayoritas, selaras dengan maksud beberapa hadis Nabi saw. berikut ini.

إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم.[2]

Sesungguhnya umatku tidak akan menyepakati kesesatan. Maka, apabila kamu sekalian menyaksikan perselisihan, ikutilah kelompok yang lebih besar.

1. عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد.[3]

   Ikutilah oleh kamu sekalian kelompok orang banyak dan jauhilah perpecahan, karena setan menyertai orang yang sendirian dan setan itu akan menjauh dari dua orang.

2. يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار. (رواه الترمذي)[4]

   Pertolongan Allah akan menyertai orang banyak, dan barang siapa menyimpang, ia akan menyimpang ke neraka.

Beberapa hadis tersebut di atas jelas bahwa Nabi saw. menghendaki agar umat Islam mengikuti kelompok mayoritas, menjauhi perpecahan, dan menghindari pendapat yang sumbang. Berdasarkan argumentasi hadis-hadis tersebut, maka menurut Muhammad Fuad Abd al-Baqi, ijmak mayoritas mujtahid adalah sah sebagai hujah.

Di samping itu, umat Islam berpedoman pada ijmak atas kekhalifahan Abu Bakar, padahal pada saat itu ada sekelompok sahabat yang tidak setuju. Dalam peristiwa pemilihan dan pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah, permusyawaratan dan konsensus ditempuh karena ada

[2] Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), II: 1.303.

[3] Abu Isa at-Turmudzi, *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Turmudzi* (Beirut: Mushthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), IV: 465.

[4] *Ibid*., hlm. 466.

kebutuhan praktis yang sungguh-sungguh mendesak, yakni untuk mengisi kevakuman "kepemimpinan" setelah Nabi saw. wafat. Bahkan, ada kesan tergesa-gesa, dilaksanakan pada hari kedua wafatnya Nabi saw., sehingga menimbulkan protes dari keluarga Nabi saw. (Fatimah, Ali, dan Usman) yang tidak diikutsertakan dalam pertemuan yang diselenggarakan di balai Saqifah Bani Sa'idah.[5]

Menurut catatan sejarah, awalnya baiat atas Abu Bakar berasal dari sekelompok kecil Sahabat saja yang terdiri atas lima orang tokoh, yaitu Sa'ad bin Ubadah dari kelompok Ansar-Khazraj, Abu Ubaidah bin Jarrah dari kelompok Muhajirin-Quraisy, Basyir bin Sa'ad dari kelompok Ansar-Khazraj, Asid bin Khudair dari kelompok Ansar-Aus, dan Salim asisten Hudzaifah. Banyak sahabat senior dan termasuk "dekat" dengan Nabi saw. yang tidak hadir dengan latar belakang alasan yang beragam. Di antaranya adalah Abdurrahman bin Auf, Sa'ad bin Abi Waqqas, Thalhah bin Ubaidillah, Ali bin Abi Thalib, dan Usman bin Affan. Zubair bin Awwam konon baru baiat setelah mendapat tekanan dari Umar. Bahkan, Ali bin Abi Thalib dikabarkan baru baiat setelah Fatimah tiada.[6]

Ibnu al-Munzir secara implisit mengkritisi teori ijmak total melalui karyanya yang berjudul *al-Ijma'* yang memuat kompilasi ijmak mayoritas ulama, bukan kumpulan ijmak seluruh ulama saja. Melalui kitabnya ini, Ibnu al-Munzir berusaha mengkritisi ijmak *mainstream*. Ibnu al-Munzir secara implisit ingin menyatakan bahwa ijmak bukan semata-mata konsensus seluruh ulama tanpa kecuali atau yang sering disebut sebagai ijmak total, melainkan juga mencakup kesepakatan atau ijmak mayoritas ulama.

Ibnu al-Munzir juga mengkritik pendapat Abu Ubaid yang mengklaim bahwa para imam mazhab telah berijmak tentang hak waris seorang suami yang meng-*qadzaf* istrinya, kemudian salah satu dari suami-istri tersebut meninggal dunia, bahwa di antara keduanya saling mewarisi. Menurut Ibnu al-Munzir, tidak terdapat ijmak dalam masalah tersebut. Ahmad Syakir dalam catatan pinggir (*hasyiyyah*) kitab *al-Ijma'* menyatakan bahwa ijmak total sebagaimana dipersepsi-kan oleh mayoritas ulama usul, selamanya tidak akan pernah terealisasi.

Contoh kontemporer adalah apa yang terdapat dalam kitab *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah* bahwa telah terjadi ijmak dalam hal *fardhu*

[5] Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, cet. ke-1 (Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 21.
[6] *Ibid*., hlm. 23.

'ain-nya Salat Jumat.[7] Padahal, Ibnu Rusyd (w. 595 H) dalam *Bidayat al-Mujtahid* menyebut-kan bahwa hanya pendapat jumhur ulama, bukan ijmak. Masih ada sekelompok ulama yang berpendapat bahwa Salat Jumat itu *fardhu kifayah*. Bahkan, satu riwayat dari Imam Malik mengatakan Salat Jumat itu Sunah.[8] Hal ini menunjuk-kan adanya ketidaksepakatan dalam menentukan apakah satu masalah sudah diijmakkan secara bulat atau belum. Artinya, masalah-masalah yang selama ini dianggap sebagai ijmak ternyata bukan merupakan ijmak dalam pengertian ijmak total.

Ibnu Taimiyah berhasil mengungkapkan dan membuktikan "kebohongan-kebohongan" Ibnu Hazm yang dikemukakan dalam kitab *Maratib al-Ijma'*. Kitab tersebut berisi kodifikasi masalah-masalah yang diklaim Ibnu Hazm telah terjadi ijmak, tidak ada ulama lain yang berbeda pendapat, dan didukung pula oleh nas sehingga orang yang menentangnya dianggap kafir. Namun, kemudian kitab Ibnu Hazm tersebut dibantah oleh Ibnu Taimiyah dalam kitab *Naqd Maratib al-Ijma'*. Di antaranya ialah klaim Ibnu Hazm bahwa telah terjadi ijmak atas kewajiban membasuh dua tangan sampai dengan siku dalam berwudu, padahal Zufar memiliki pendapat yang berbeda mengenai hal tersebut. Dengan merujuk pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan sebagian ulama Malikiyah, Zufar berpendapat bahwa dalam membasuh dua tangan ketika berwudu batasnya adalah telapak tangan, bukan siku.

Ali al-Khafif telah menjelaskan kronoligi anomali persepsi ijmak dalam kitab *Asbab al-Ikhtilaf fi al-Fiqh*. Menurutnya, setelah ijmak, produk ijtihad para sahabat beredar di masyarakat, tidak ada larangan bagi siapapun untuk mengkritisi atau berpendapat lain. Sebab, setiap orang memiliki hak untuk berijtihad ketika memiliki dasar hukum dari Alquran dan Sunah. Nabi saw. pernah bersabda,

إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران و إذا إجتهد فأ خطآ فله أجر.[9]

> Ketika seorang hakim mengadili kemudian berijtihad dan ijtihadnya itu benar, maka dia akan memperoleh dua pahala, dan apabila ia berijtihad dan ijtihadnya tersebut salah, maka ia akan meperoleh satu pahala.

---

[7] Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah* (Beirut: Da>r al-Fikr, 1990), I: 375.

[8] Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid* (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 113.

[9] Ibnu Majah, *Sunan*, II: 776.

Dalam beberapa kasus, bahkan ijmak sahabat tidak terpublikasikan dengan baik ke seluruh elemen dan kelompok masyarakat hingga periode tabi'in atau pascatabi'in. Akhirnya, tebentuklah opini dan asumsi, dengan segala alasan yang melatarbelakanginya, telah ada ijmak dan tidak ada seorang pun yang berbeda pendapat, lantaran tidak semua pendapat yang ada di masyarakat terdeteksi. Pada perkembangan berikutnya, para ulama akan menolak pendapat yang berbeda dengan apa yang dianggapnya telah diijmakkan oleh para ulama sebelumnya. Tibalah pada saatnya para ulama mendefinisikan ijmak sebagai kesepakatan bulat seluruh mujtahid, padahal faktanya tidaklah demikian. [10]

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwasanya terdapat kontradiksi antara fakta dan realitas ijmak dengan teori ijmak yang dirumuskan oleh jumhur ulama klasik. Paradigma ijmak total terlihat utopis, tidak rasional, tidak realistis, dan tidak sesuai dengan fakta historis, kecuali dalam masalah-masalah yang didukung oleh dalil *qath'i* atau dalam masalah-masalah yang *'ulima min al-din bi al-dharurah*. Padahal, dalam masalah-masalah yang demikian tidak termasuk wilayah ijtihad. Oleh karena itu, penulis berpendapat bahwa teori ijmak total harus ditolak karena: (1) sulit untuk membuktikan dengan pasti bahwa tidak ada seorang mujtahid pun yang tidak menyepakati suatu masalah; (2) sulit untuk membedakan antara orang yang memenuhi kriteria mujtahid dengan orang yang tidak memenuhi kriteria tersebut; (3) umat Islam telah tersebar ke berbagai penjuru dunia sehinggga tidak mudah mendeteksi pendapat seluruh ulama; (4) apabila objek ijmak dan sandaran dalil ijmak itu berupa *zhanni al-dalalah*, mustahil tercapai kesepakatan bulat, karena kecenderungan, jalan pikiran, serta metode ijtihad yang digunakan berbeda-beda.

Sebagai solusi atas problem teori ijmak klasik ini, maka tawaran teori ijmak mayoritas ulama patut diapresiasi. Teori ijmak total harus dikiritisi agar ijmak menjadi dinamis dan produktif sebagaimana yang pernah terjadi pada era sahabat. Kritik terhadap teori ijmak total diperlukan agar ijmak kembali berperan sebagaimana semula. Dengan mengacu pada ijmak mayoritas, maka kemungkinan besar ijmak dapat terjadi pada saat ini dan masa yang akan datang dan ijmak akan menjadi sumber hukum yang dinamis dan produktif.

[10] Ali al-Khafif, *Asbab al-Ikhtilaf fi al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 304-307.

Dengan kata lain, dalam rangka kontekstualisasi ijmak pada era modern, di mana perkembangan sains dan teknologi demikian pesat, diperlukan adanya perubahan paradigma ijmak yang rasional, realistis, dan aplikatif, yakni ijmak mayoritas dalam artian ijmak melalui sebuah mekanisme yang menjamin terakomodasinya pendapat mayoritas ulama. Dalam hal-hal yang dipandang perlu, majelis harus memanggil ahli dalam disiplin ilmu tertentu (spesialis) dalam sidang-sidangnya untuk mengambil suatu keputusan ijmak.

Konsekuensi logis dari penerimaan paradigma ijmak mayoritatas, maka ijmak regional dan ijmak lokal pun dapat diterima. Teori ijmak yang demikian akan sejalan dengan praktik kehidupan umat Islam modern dewasa ini yang sudah menganut paham "negara bangsa". Umat Islam Arab Saudi, umat Islam Malaysia, umat Islam Indonesia, dan lain sebagainya, di negara masing-masing dapat memproduk ijmak lokal dan atau regional serta mengamalkannya secara lokal pula. Seiring dengan itu, tampaknya ijtihad tidak cukup hanya dilakukan secara individual, melainkan harus secara kolektif (ijtihad *jama'i*). Seorang mujtahid boleh jadi adalah pakar ilmu Islam, tetapi tidak dalam hal-hal yang berkenaan dengan penemuan-penemuan sains dan teknologi modern.

B. Prosedur dan Mekanisme Ijmak Kontemporer

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa teori ijmak yang dibangun oleh jumhur ulama adalah paradigma ijmak total, ijmak yang bulat dan utuh, yang tidak menyisakan seorang ulama pun yang berbeda pemikirannya mengenai objek ijmak dimaksud. Namun, seiring dengan perkembangan situasi dan kondisi umat Islam, paradigma ijmak total yang demikian mendapat kritikan. Dalam konteks ini, penulis berpendapat bahwasanya diperlukan rekonstruksi teori ijmak dalam rangka kontekstualisasi ijmak pada era modern sekarang ini. Teori ijmak total harus diubah menjadi ijmak mayoritas. Dengan dmikian, maka akan muncul ijmak regional dan ijmak lokal, dan tradisi ijtihad tidak lagi dilakukan secara individual, melainkan harus secara kolektif.

Secara epistemologis dan filosofis, teori ijmak bertitik tolak dari kristalisasi ajaran dasar Islam tentang *syura* dan agar umat konsisten bersatu padu mengikuti jalan orang-orang yang beriman (*sabil al-mu'minin*) serta mengakui infalibilitas konsensus para ulama, karena

mereka tidak akan pernah menyepakati kesesatan.[11] Infalibilitas konsensus ulama ini merupakan salah satu bentuk pemuliaan dan penghormatan Allah swt. kepada umat Islam menuju elastisitas dan fleksibilitas hukum Islam.[12] Melalui ijmak, kualitas produk ijtihad personal yang bisa salah dapat meningkat menjadi bersifat kolektif (*jama'i*) yang *infallible* dan lebih objektif.[13]

Nabi diperintahkan oleh Alquran agar selalu bermusyawarah dengan para Sahabat dalam masalah-masalah yang menyangkut kemasyarakatan. Dari sudut pandang sosial-politik hal ini tentu sangat penting artinya guna memperkuat tingkat kepercayaan (*trust*), kualitas legitimasi politik serta untuk meminimalisasi konflik dan disintegrasi. Melalui mekanisme yang demikian pula absolutisme oleh lembaga-lembaga kekuasaan dapat diantisipasi.

Terdapat sejumlah ayat Alquran dan hadis Nabi yang menekankan arti pentingnya persatuan dan mengecam perseteruan serta perpecahan tak terbilang banyaknya. Alquran juga menyebutkan bahwa persaudaraan sesama umat Islam sebagai suatu rahmat dari Allah swt., sehingga umat Islam didorong agar selalu membina kerjasama antara yang satu dengan yang lainnya. Ini semua merupakan pesan-pesan religius dari Alquran yang sejalan dengan jiwa dan semangat ajaran dasar ijmak.

Teori ijmak dirancang untuk merespons kebutuhan praktis dan mengakomodasi pendapat umat Islam. Ijmak merupakan produk dialektika alamiah antara ulama dengan umat pada masanya. Ijmak merupakan wujud sikap kehati-hatian (*ikhtiyath*) dan memperkokoh pemahaman serta implementasi hukum Islam.[14] Substansi dan esensi yang terkandung dalam doktrin ijmak adalah diperolehnya kesepakatan kolektif-kolegial secara demokratis dan independen mengenai hukum Islam.

Memang para ulama klasik telah merumuskan syarat-syarat ijmak. Syarat-syarat ijmak menurut ulama klasik ada empat, yaitu: (1) harus ada

---

[11] Fazlur Rahman, *Islamic Metodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 19; bandingkan dengan Abd al-Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' fima> la Nashsha fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1973), hlm. 165; Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, cet. ke-1 (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 52.

[12] Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H), I: 295.

[13] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, cet. ke-26 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/ 1430 H), I: 465.

[14] *Ibid.*, hlm. 466.

sejumlah ulama mujtahid, sebab pendapat seorang mujtahid saja tidak dapat dikatakan kesepakatan; (2) pendapat yang muncul haruslah global dan total, sebab jika bersifat lokal dan ada yang tidak sependapat berarti tidak ada kesepakatan; (3) pendapat itu tidak ada yang menentang, sebab jika ada orang yang menentang berarti tidak tercapai kesepakatan; (4) seluruh mujtahid haruslah diketahui menyatakan pendapatnya secara jelas, tidak secara diam-diam (*sukuti*).[15] Namun, segala persyaratan ijmak tersebut bermuara pada substansi dan esensi ijmak, yakni diperolehnya kesepakatan kolektif-kolegial secara demokratis dan independen.

Mengenai kriteria ulama yang berkompeten dalam proses ijmak, para ulama dalam beberapa literatur ilmu usul fikih harus memenuhi syarat-syarat yang meliputi: (1) menguasai bahasa Arab; (2) mengetahui *'ulum Alquran* dan *'ulum al-hadits*; (3) mengetahui peta materi hukum yang telah diijmakkan atau yang masih diperselisihkan; (4) menguasai ilmu usul fikih sehingga paham terhadap metode-metode mengistinbatkan hukum; (5) mengetahui *maqashid al-ahkam*, bahwa tujuan hukum Islam adalah untuk mendatangkan rahmat bagi semesta alam.[16]

Permasalahannya kemudian apakah syarat-syarat mujtahid yang demikian *rigid* dan mendetail dapat dimiliki oleh ulama Islam dewasa ini. Menanggapai hal ini, sebagian ulama berpendapat bahwa kriteria mujtahid mutlak sulit terpenuhi pascaera imam mazhab. Namun, perlu dikemukakan bahwa syarat-syarat yang ketat tersebut sebenarnya dirancang sebagai sikap kehati-hatian dan disusun ketika aktivitas ijtihad cenderung bebas tanpa pematang dan diperkuat lagi oleh generasi ulama yang menyerukan tertutupnya pintu ijtihad.

Oleh karena itu, menurut Abu Zahrah, persyaratan yang telah diuraikan di atas berlaku untuk mujtahid mutlak, sedangkan untuk mujtahid *muntasib* atau mujtahid *fi al-madzhab*, sebagaimana telah dijelaskan pada Bab II terdahulu, tidak diperlukan. Bahkan, menurut Ali Abd ar-Raziq, uraian syarat-syarat mujtahid yang dikemukakan oleh para ulama usul fikih tersebut di atas mengacu para ulama yang memiliki kecakapan untuk melakukan penalaran guna mengistinbatkan hukum dari nas Alquran dan atau Sunah terhadap masalah-masalah yang tidak

[15] Zakariya as-Sibri, *Mashadir al-Ahkam al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Ittihad al-'Arabi, 1975), hlm. 65. Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (t.tp.: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 45-46; Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh*, I: 512-513.

[16] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 380-386.

disebutkan secara eksplisit (*manthuq*) di dalam nas syarak.[17] Menurut ulama Hanabilah, orang-orang yang berkriteria demikian pasti akan muncul pada setiap generasi.[18]

Pada masa sahabat, ijmak berproses mengalir secara alamiah, tidak ada pola, proses, atau prosedur yang baku. Menurut catatan sejarah, pada masa sahabat tidak semua fukaha diundang oleh khalifah atau hadir dalam membahas suatu masalah hukum. Khalifah mengundang ulama yang mudah dihubungi dan untuk memutuskan suatu hukum, tidak pula khalifah harus menunggu ulama yang sedang *safar*. Tidak semua fukaha terlibat dalam proses ijmak yang terjadi pada masa sahabat.[19]

Penulis sependapat dengan ide beberapa tokoh pembaruan seperti Muhammad Iqbal, Abduh, Ahmad Hasan, dan lain sebagainya untuk me-rekonstruksikan ijmak secara progresif-rasional yang sesuai dengan pemikiran dan pengalaman modern, sehingga ijmak dapat diaplikasikan umat Islam. Namun, penulis tidak sependapat dengan mereka dalam hal melembagakan ijmak ataupun mewadahinya dalam suatu majelis yang permanen, karena ide yang demikian menurut penulis menyalahi "jati diri" ijmak yang sedari dulu selalu berproses secara alamiah. Bisa saja ijmak diproses, di-*manage*, dan dikelola secara profesional dengan memanfaatkan perkembangan sains dan teknologi, namun jangan sampai mengubah "karakteristik" ijmak itu sendiri. Ijmak dapat dikelola dengan manajemen yang modern dan profesional, kemudian disepakati atau ditentukan kriteria-kriteria untuk merekrut keanggotaan majelisnya yang dipandang memiliki kompetensi untuk menjadi anggota dalam proses ijmak.

Dengan memerhatikan aspek ontologi, epistemologi, dan fakta historis ijmak bahwa substansi dan esensi yang terkandung dalam teori ijmak adalah diperolehnya kesepakatan kolektif-kolegial ulama secara demokratis, independen, dan transpran, maka prosedur, mekanisme, dan tahapan-tahapan ijmak kontemporer harus dirancang agar substansi dan esensi teori ijmak tersebut dapat terwujud. Berdasarkan alur pikir yang demikian, maka maka proses dan mekanisme ijmak kontemporer dapat ditempuh dengan: (1) Membentuk majelis atau forum yang independen

[17] Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 7.

[18] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 389; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, I: 218-220; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 474-475.

[19] Ali al-Khafif, *Asbab al-Ikhtilaf*, hlm. 304-307.

guna melakukan kajian hingga diperoleh konsensus dari mayoritas peserta. Agar independensi tetap terjaga, majelis atau forum tersebut tidak perlu dilembagakan, cukup bersifat *ad hoc*, dibentuk apabila berdasarkan kajian akademis memang ada keperluan yang nyata dan sungguh-sungguh. Biarkan ijmak itu berproses secara alamiah, situasional, dan kondisional sebagaimana ijmak-ijmak terdahulu itu berproses, namun tetap mengikuti perkembangan alam modern. (2) Forum dan kegiatan tersebut melibatkan seluruh unsur keulamaan secara representatif (lembaga, institusi, ormas, atau aliran keagamaan) yang terdapat di Indonesia. (3) Peserta dalam forum tersebut mayoritas orang yang beragama Islam, meski boleh melibatkan non-Muslim. Dalam hal-hal yang dipandang perlu, majelis harus memanggil ahli dalam disiplin ilmu tertentu (spesialis) dalam sidang-sidangnya untuk mengambil suatu keputusan ijmak.

Dalam konteks ijmak Indonesia, menurut penulis, dapat mengikuti pola yang ditempuh oleh para ulama dan Pemerintah Indonesia ketika menyusun Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam bidang hukum perkawinan, kewarisan, wakaf, hibah, sedekah, baitul mal, dan lain-lain yang menjadi kompetensi Pengadilan Agama. Mekanisme yang ditempuh adalah melalui tahapan-tahapan yang meliputi: (1) mengadakan kajian terhdap kitab-kitab fikih multimazhab; (2) melakukan wawancara dengan para ulama; (3) menelaah yurisprudensi Pengadilan Agama; (4) mengadakan studi perbandingan hukum ke negara lain; (5) menyelenggarakan lokakarya/seminar materi hukum.

Apabila dicermati, mekanisme penyusunan KHI tersebut di atas sudah merupakan upaya maksimal untuk menghimpun pendapat para ulama terdahulu dan ulama yang ada pada masa itu serta sudah *matching* dengan prasyarat atau teori ijmak yang digagas oleh para ulama usul, di mana substansi dan esensi yang terkandung dalam doktrin ijmak adalah diperolehnya kesepakatan kolektif-kolegial secara demokratis dan independen mengenai hukum Islam.

C. Otoritas Ijmak

Mayoritas fukaha sepakat bahwa ijmak merupakan salah satu pilar hukum Islam dan karenanya ijmak juga dapat dijadikan hujah atau argumentasi yuridis dalam menetapkan hukum Islam. Permasalahannya adalah apakah kehujahan ijmak itu bersifat mutlak ataukah bersifat nisbi dan relatif sehingga memung-kinkan hasil ijmak pada masa lalu kemudian

dianulir oleh ijmak periode berikutnya?

Kehujahan ijmak didasarkan pada firman Allah swt. dalam Q.S. al-Nisa' [4]: 115; Allah swt. mengultimatum orang-orang yang menentang Rasulullah saw. dan mengikuti jalan orang yang tidak beriman dengan siksa di neraka menyetarakan dengan orang yang menentang Rasulullah saw. Artinya, mengikuti jalan orang-orang yang tidak beriman adalah sesat dan haram, sedangkan ijmak adalah jalan orang-orang beriman karena merupakan kesepakatan ulama yang beriman.

Kesepakatan para mujtahid pada dasarnya adalah representasi suara umat Islam, karena terdapat sejumlah hadis yang mengisyaratkan infalibilitas kesepakatan umat Islam. Di antaranya hadis Nabi saw. yang artinya, "Umatku tidak akan menyepakati kesalahan atau kesesatan." Demikian juga hadis Nabi saw. yang artinya, "Segolongan dari umatku senantiasa akan membela kebenaran sampai datang hari kiamat." Kemudian hadis Nabi saw. yang artinya, "Apa yang dianggap baik oleh orang-orang Muslim, maka ia baik juga di sisi Allah." Hadis dari Abu Hurairah tentang firman Allah swt. "Taatilah Allah dan taatilah Rasul Allah dan ulil amri di antara kamu". Ulil amri tersebut adalah umara, dan menurut riwayat dari Mujahid, al-Hasan, Ikrimah, dan 'Atha', yang dimaksud ulil amri itu adalah fukaha.

Hadis-hadis tersebut, meskipun tidak sahih dari segi lafal matan dan rangkaian sanadnya, tetapi antara yang satu dengan yang lain saling mendukung sehingga dapat dikatakan sahih dari segi maknanya sehingga hadis-hadis tersebut saling melengkapi untuk menunjang teori ijmak.

Berdasarkan paparan di atas, dapat diketahui bahwa ijmak itu memiliki validitas dan otoritas, namun otoritasnya tidak independen karena masih memerlukan sandaran dalil dari Alquran dan atau Sunah. Memang ijmak merupakan produk ijtihad kolektif dan dalam berijtihad tetap memerhatikan *maqashid al-syar'iyyah* dan menggunakan metode *istinbath* tertentu, sehingga kesepakatan para ulama dapat dipertanggungjawabkan.

Sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak itu bukanlah hujah. Sebab, berdasarkan Q.S. an-Nisa' [4]: 59, apabila terdapat masalah yang diperselisihkan, hendaklah dikembalikan kepada kitab Allah dan Sunah Nabi saw. Tidak ada perintah untuk kembali kepada kesepakatan ulama mujtahid. Demikian juga dialog antara Nabi saw. dengan Mu'adz bin Jabal

tentang pedoman dalam pengambilan keputusan peradilan, tidak ada penyebutan ijmak, dan ini telah disetujui Rasulullah saw. Andaikan ijmak termasuk hujah dan boleh dipedomani dalam penetapan hukum, pastilah itu akan disebutkan. Mengenai ancaman dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 115, hal tersebut sebenarnya ditujukan kepada orang yang tidak patuh kepada Nabi saw. dan mengikuti jalan orang yang tidak beriman. Jika Q.S. Ali 'Imran [3]: 103 ditafsirkan melarang pertentangan setelah terjadi ijmak, maka akan terjadi kontradiksi dengan kebolehan setiap fukaha untuk mengikuti pendapatnya masing-masing. Artinya, perbedaan pendapat itu ditoleransi dan tidak dilarang.

Beberapa hadis yang digunakan sebagai argumentasi untuk mendukung kehujahan ijmak merupakan hadis ahad yang kualitas kehujahannya tidak kuat. Andaikan dianggap mutawatir dari segi makna, tafsirannya yang benar ialah terpeliharanya umat dari kesesatan dan kesalahan, yakni menyepakati kekufuran atau menyalahi dalil-dalil *qath'i*. Dengan kata lain, hadis-hadis tersebut menurut kelompok ini tidak mengacu pada legimitasi serta infalibilitas hasil ijmak. Jika keabsahan ijmak harus disandarkan pada dalil yang berasal dari Alquran atau Sunah, maka yang menjadi hujah adalah Alquran atau Sunah itu, bukan dalil ijmak.

Berdasarkan keterangan di atas, diketahui bahwa jumhur ulama meng-anggap ijmak sebagai hujah sekaligus menjadikan ijmak sebagai sarana pencegahan kemungkinan salah hasil ijtihad individual. Adapun golongan Nazham dan Syi'ah tidak menganggap ijmak sebagai hujah yang berdiri sendiri, melainkan harus dikaitkan dengan pribadi imam yang *ma'shum*, sebab mereka menganggap imam sebagai penentu final dalam masalah-masalah hukum. Mereka tolak teori ijmak jumhur ulama karena tidak mengaitkan ijmak dengan pribadi imam. Sebaliknya, jika Syi'ah menerima teori jumhur ulama, hal ini identik dengan pengingkaran "keimanan" terhadap ke-*ma'shum*-an imam.

Dalam konteks ini, penulis berpendapat bahwa ijmak itu memiliki otoritas atau hujah bagi umat Islam. Kecenderungan penulis didasarkan pada fakta dan realitas bahwa ijmak telah didukung oleh dalil-dalil dari berbagai sumber secara kolektif, baik dari Alquran, Sunah, maupun dalil logika sebagai suatu kesatuan tunggal. Memang dalil-dalil itu berbeda-beda objek ataupun pola pendekatannya dan tidak secara langsung menunjuk pada kehujahan ijmak dan beberapa hadis yang digunakan

untuk mendukung kehujahan ijmak juga termasuk hadis ahad. Akan tetapi, para ulama mengakui bahwa dalil-dalil itu memiliki arah dan makna yang sama serta saling mendukung sehingga pada gilirannya dapat mendatangkan kepastian. Andaikan secara teoretis ijmak masih diperdebatkan, namun fakta sejarah telah membuktikan bahwa ijmak telah memainkan peranan penting dalam mempersatukan umat dan meminimalkan *side effect* dari perselisihan yang ada, baik secara agamais, sosiologis, maupun politis. Oleh karena itu, "kepercayaan" kepada otoritas ijmak perlu dipertahankan.

Mengenai kualitas kehujahan ijmak, sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak adalah suatu hujah yang *qath'i* karena ijmak bersumber dari Alquran dan atau Sunah. Kelompok ini juga juga berpendapat bahwa fungsi ijmak memang meningkatkan kualitas produk ijtihad personal yang semula bersifat *zhanni* atau masih diperselisihkan, dapat menjadi *qath'i* setelah adanya persetujuan atau ijmak. Oleh karena itu, jika telah dicapai ijmak, maka tidak boleh ada pendapat yang berbeda. Adapun kelompok ulama lainnya menyatakan bahwa kualitas kehujahan ijmak adalah *zhanni*, karena ijmak ditetapkan dalam masalah-masalah yang didasarkan pada nas yang bersifat *zhanni* pula.

Dalam kitab *Jam' al-Jawami'* dijelaskan bahwa ijmak itu berkenaan dengan hal-hal yang termasuk kategori *'ulima min al-din bi al-dharurah*, seperti wajib salat lima waktu sehari semalam, wajib haji ke Baitullah, wajib puasa bulan Ramadan, dan lain sebagainya, maka penentangnya diaggap kafir. Tetapi terhadap materi ijmak yang tidak didukung oleh nas yang *qath'i*, termasuk ijmak *khafi* atau *sukuti*, maka penentangnya tidak kafir. Bahkan, dalam kitab *al-Burhan* ditegaskan bahwa pendapat yang menyatakan kekafiran orang yang menentang ijmak adalah salah.

Setelah memerhatikan uraian di atas, penulis berpendapat bahwa ada dua kategori kualitas ijmak, yaitu ijmak *qath'i* jika didukung oleh nas yang *qath'i* atau berkenaan dengan hal-hal yang termasuk kategori *'ulima min al-din bi al-dharurah*. Adapun terhadap ijmak yang berkualitas *zhanni*, yaitu ijmak dalam masalah-masalah yang didukung oleh dalil *zhanni*.

Penulis sependapat dengan al-Bazdawi bahwa suatu peraturan yang ditetapkan melalui ijmak yang terdahulu dapat dianulir oleh ijmak yang muncul kemudian dalam generasi yang sama atau dalam dua generasi yang berbeda. Artinya, ijmak bisa dibatalkan seiring berlalunya waktu penetapan ijmak dan ijmak bisa terjadi setiap saat, sepanjang disertai

argumentasi yang benar sesuai dengan metodologi hukum Islam. Ijmak yang muncul terkemudian mengenai masalah yang sama akan berperan sebagai amandemen dan sekaligus tanda berakhirnya masa berlakunya ijmak sebelumnya.

Menurut teori ilmu hukum Islam, masa berlakunya suatu peraturan hukum akan berakhir apabila *'illah* dan *mashlahah* yang dikandungnya sudah tidak ditemukan lagi, dan ulama generasi berikutnya bisa saja menyepakati suatu peraturan hukum yang berbeda dengan peraturan hukum sebelumnya.

تغير الأحكام بتغير الأزمنة و الأمكنة.[20]

Hukum itu akan berubah seiring dengan perubahan situasi dan kondisi.

Kaidah hukum Islam yang lain menyebutkan:

الحكم يدورمع علته وجودا و عدما.[21]

Hukum itu bergulir mengikuti *'illah* hukumnya, baik untuk adanya hukum maupun tidak adanya.

Berdasarkan dua kaidah fikih di atas, maka apabila kesepakatan ulama atas hukum berbeda dengan peraturan hukum sebelumnya, berarti telah ada perubahan atas hukum tersebut sejalan dengan berubahnya *'illah* dan *mashlahah* dan bahwa masa berlakunya peraturan hukum sebelumnya telah berakhir.

Meskipun sependapat dengan para ulama yang mengakui otoritas atau kehujahan ijmak, namun penulis berpendapat bahwa ijmak jika dilihat dari "kualitas" otoritasnya harus klasifikasikan menjadi tiga kategori sebagai berikut.

1. Ijmak dalam masalah-masalah keagamaan murni (*mahdhah*) dan didukung oleh dalil *qath'i* atau *'ulima min al-din bi al-dharurah*. Ijmak dalam masalah ini bersifat mutlak mengikat setiap Muslim dan tidak dapat di-*nasakh*-kan karena sandaran dalilnya kuat. Inilah

[20] Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, t.t.), hlm. 158.

[21] Moh. Bahruddin, *Kaidah-kaidah Hukum Islam: Menjawab Masalah-masalah Fikih Praktis Lengkap dengan Contoh-contohnya* (Bandar Lampung: Seksi Penerbitan IAIN Raden Intan, 2012), hlm. 113.

sebenarnya jenis ijmak yang dimaksudkan oleh Ibnu Hazm, al-Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal, seperti wajibnya salat, membayar zakat, menunaikan ibadah haji, dan lain sebagainya.

Pendapat ini didasarkan pada suatu kaidah bahwa dalam masalah ibadah murni dan memiliki dalil *qath'i*, tidak ada peluang untuk berijtihad. Hal ini sesuai dengan *qa'idah fiqhiyyah* yang dirumuskan para ulama:

الأصل فى العبادة البطلان حتى يقوم الدليل على الأمر.[22]

Pada dasarnya hukum ibadah itu batal, sehingga terdapat dalil yang memerintahkannya.

Akan tetapi, status dalil ijmak dalam masalah-masalah semacam ini keberadaannya seperti tidak adanya, karena tidak menjadi wilayah ijtihad dan karenanya juga tidak menjadi objek penetapan ijmak. Dalam kitab-kitab fikih sering disebutkan dasar kewajiban salat lima waktu itu adalah Alquran, Sunah, dan ijmak ulama. Abd al-Rahman al-Jazairi juga menyebutkan hal yang sama dalam kitab fikihnya. Padahal, ibadah salat lima waktu itu memiliki dalil *qath'i* dari Alquran dan beberapa Sunah mutawatir alias telah diketahui secara jelas dan pasti (*'ulima min al-din bi al-dharurah*). Seandainya dalil ijmak itu tidak disebutkan, niscaya tidak akan mengurangi status hukum wajib salat yang diperoleh dari dalil Alquran dan Sunah. Lantas, apakah fungsi penyantuman dalil ijmak dalam masalah-masalah yang sejenis ini?

2. Ijmak dalam masalah-masalah keagamaan murni, tetapi sandaran dalilnya *zhanni*. Kualitas ijmak dalam masalah ini adalah *zhanni* dan hanya memiliki otoritas atau mengikat bagi individu atau kelompok yang menyetujuinya. Orang lain yang tidak menyetujuinya tidak dapat dipaksakan untuk mengikuti pendapat itu karena hal tersebut bertentangan dengan kebebasan berijtihad yang dilindungi oleh syarak. Sebagai contoh adalah masalah bilangan rakaat Salat Tarawih, masalah mengeraskan bacaan *basmalah* dalam salat, cara berwudu, dan lain sebagainya.

[22] *Ibid*., hlm. 38.

Dalam masalah Salat Tarawih, jumhur ulama seperti Malik berpendapat 36 rakaat. Abu Hanifah, al-Syafi'i, Ahmad, dan Daud al-Zhahiri berpendapat bahwa bilangan rakaat Salat Tarawih adalah 20 rakaat. Tetapi ada juga sebagian ulama, seperti dikatakan oleh Ibn al-Humam, bilangan rakaat Salat Tarawih itu 11 rakaat termasuk Salat Witir. Jadi, bagi jumhur ulama yang telah menyepakati (ijmak) bahwa bilangan rakaat Salat Tarawih itu 20 rakaat, bebas melaksanakan pendapatnya. Namun, jumhur ulama tidak dapat memaksakan pendapatnya kepada ulama atau golongan lain yang berpendapat bahwa bilangan rakaat Salat Tarawih itu 36 atau 8 rakaat.

3. Ijmak dalam masalah-masalah keagamaan yang berkaitan dengan relasi antar-manusia (*mu'amalah basyariyah*) yang tidak disebutkan atau tidak diatur secara eksplisit dalam nas, seperti peraturan pengangkatan kepala negara, administrasi dan perundang-undangan perkawinan, kewarisan, dan lain sebagainya. Ijmak dalam masalah-masalah ini bersifat *zhanni* dan bisa di-*nasakh*-kan karena sifatnya relatif. Ijmak semacam ini bersifat mengikat ketika ada campur tangan penguasa untuk mengundangkannya.

   Sebagai contoh adalah masalah wali nikah, di mana para ulama berselisih pendapat mengenai hal tersebut, dan hal yang demikian adalah wajar dalam pemikiran hukum Islam atau fikih. Menurut Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Zufar, perkawinan sah meskipun tanpa wali. Adapun menurut Imam Malik, Imam al-Syafi'i, Ahmad Ishaq, dan sebagian besar ulama, perkawinan tanpa wali tidak sah. Bagi masyarakat Indonesia yang telah memiliki Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 16 ayat (2) menetapkan bahwa salah satu syarat sahnya perkawinan adalah harus ada izin orang tua atau wali dari mempelai perempuan. Setelah ada kesepakatan (ijmak) dan telah diundangkan bahwa wali merupakan salah satu syarat sahnya perkawinan, Pengadilan dapat membatalkan perkawinan yang dilaksanakan tanpa wali. Warga masyarakat tidak dapat menolak keputusan Pengadilan itu dengan dalih ia mengikuti Mazab Hanafi yang tidak mensyaratkan adanya wali dalam perkawinan.

   Ijmak dalam masalah-masalah semacam inilah sebenarnya yang perlu mendapatkan perhatian (*treatment*) dan dikembangkan para ulama bersama umara. Sebab, ijmak itu sendiri bobotnya lebih dominan sebagai metode penetapan hukum ketimbang sebagai

sumber hukum.

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.[23]

Kebijaksanaan pemimpin kepada rakyatnya didasarkan pada kemaslahatan warganya.

Berdasarkan kaidah ini, maka pemerintah diperintahkan untuk membuat seperangkat peraturan perundang-undangan guna menjamin terciptanya kehidupan bermasyarakat yang damai dan sejahtera.

D. Ijmak dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia

Sebagaimana telah dikemukakan pada Bab IV yang membahas tentang asas, prosedur, dan mekanisme legislasi di Indonesia, diketahui bahwa dalam sistem hukum nasional di Indonesia, hukum Islam merupakan salah satu sumber dalam pembentukan hukum. Terdapat beberapa faktor bagi penerimaan dan pemberlakuan hukum Islam di Indonesia, baik secara teoretis, filosofis, sosiologis, maupun yuridis. [24] Secara teoretis, terdapat beberapa teori pemberlakuan hukum Islam, di antaranya adalah teori *Receptie in Complexu (RIC)*. Menurut teori ini, bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam, sebab mereka telah memeluk agamanya, walaupun dalam pelaksanaanya terdapat penyimpangan-penyimpang-an.[25]

Secara filosofis, yakni falsafah Negara Pancasila yang sarat dengan nilai-nilai religius, terutama sila pertama "Ketuhanan Yang Maha Esa", akan menjadi bintang pemandu dan norma-norma dalam pembangunan hukum nasional.[26] Pancasila mengandung nilai-nilai filosofis bagi arah pembangunan hukum nasional, bahwa hukum nasional harus dibangun secara demokratis dan nomokratis, mengandung partisipasi dan menyerap aspirasi melalui mekanisme yang *fair*, transparan, dan akuntabel.[27]

[23] Taj ad-Din as-Subuki, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, hlm. 162.

[24] Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Fiqih di Indonesia", dalam Anas Aris Himawan (ed.), *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 125-132.

[25] A. Rahmat Rosyadi dan H.M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum di Indonesia*, cet. ke-1 (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), hlm. 73-74.

[26] Maria Farida Indrati S., *Ilmu Perundang-undangan (1): Jenis, Fungsi, Materi, Muatan*, cet. ke-13 (Yogyakarta: Kanisius, t.t.), hlm. 255.

[27] Moh. Mahfud MD, *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi* (Jakarta: LP3ES, 2007), hlm 48-49.

Demikian pula halnya dengan falsafah hukum Islam yang *rahmatan li al-'alamin*, berkeadilan, elastis, dan fleksibel dalam segala situasi dan kondisi.[28]

Secara sosiologis, mayoritas masyarakat Indonesia adalah beragama Islam dan sangat religius, bahkan hukum Islam telah eksis dan menjiwai adat istiadat bangsa Indonesia. Oleh karena itu, bagi umat Islam di Indonesia seharusnya berlaku hukum Islam, karena yang demikian ini sesuai dengan cita hukum dan keyakinan umat Islam itu sendiri.[29]

Mengenai prosedur dan mekanisme pembentukan undang-undang di Indonesia, harus mengacu dan berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku, yakni Pancasila, UUD 1945, dan Undang-undang Nomor 10 Tahun 2004 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Undang-undang tersebut juga mengamanatkan bahwa pembentukan peraturan perundang-undangan harus dimulai dari perencanaan, persiapan, teknik penyusunan, perumusan, pembahasan, pengesahan, pengundangan, dan penyebarluasan.

Pembentukan undang-undang dimulai dari penyusunan Program Legislasi Nasional (Prolegnas) yang merupakan instrumen perencanaan program pem-bentukan undang-undang yang disusun secara berencana, terpadu, dan sistematis. Prolegnas dimaksudkan agar proses pembentukan undang-undang dapat berjalan dalam satu kerangka pembentukan hukum yang terarah, sistematis, dan terpadu. Prolegnas memuat RUU yang akan dibuat dalam lima tahun ke depan dan dapat dipenggal-penggal lagi berdasarkan prioritas tahunan. Oleh karena itu, diperlukan adanya mekanisme perencanaan Prolegnas yang efektif dan realistis, baik pada tataran kuantitas maupun kualitasnya. Sebab, *out put* Prolegnas akan membawa implikasi yang signifikan bagi tercapainya kesejahteraan masyarakat.

Prosedur dan mekanisme penyusunan Prolegnas yang berasal dari lingkungan Pemerintah lebih lanjut diatur dalam Peraturan Presiden Nomor 61 Tahun 2005 Tentang Tata Cara Penyusunan dan Pengelolaan Prolegnas. Secara garis besar terdapat lima tahapan yang harus dilalui dalam proses penyusunan Prolegnas, yaitu:

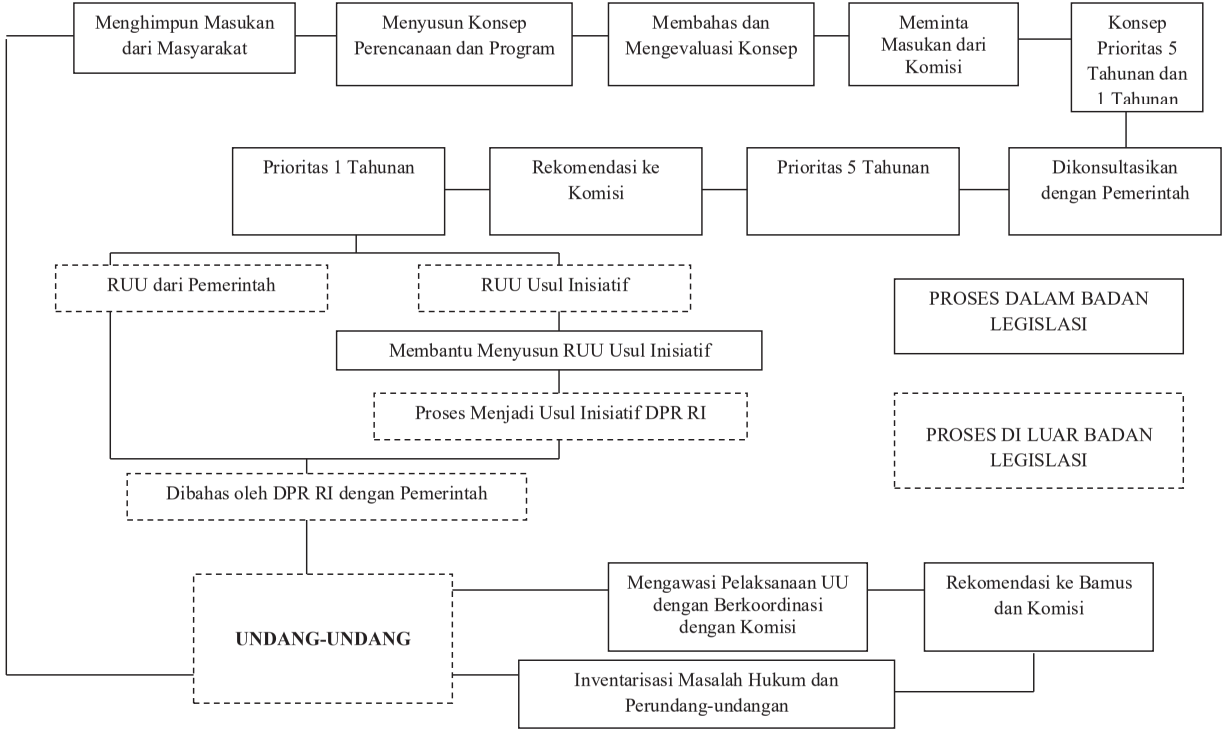
---

[28] Al-Syathibi, *al-Muwafaqat* (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1976), I: 1.

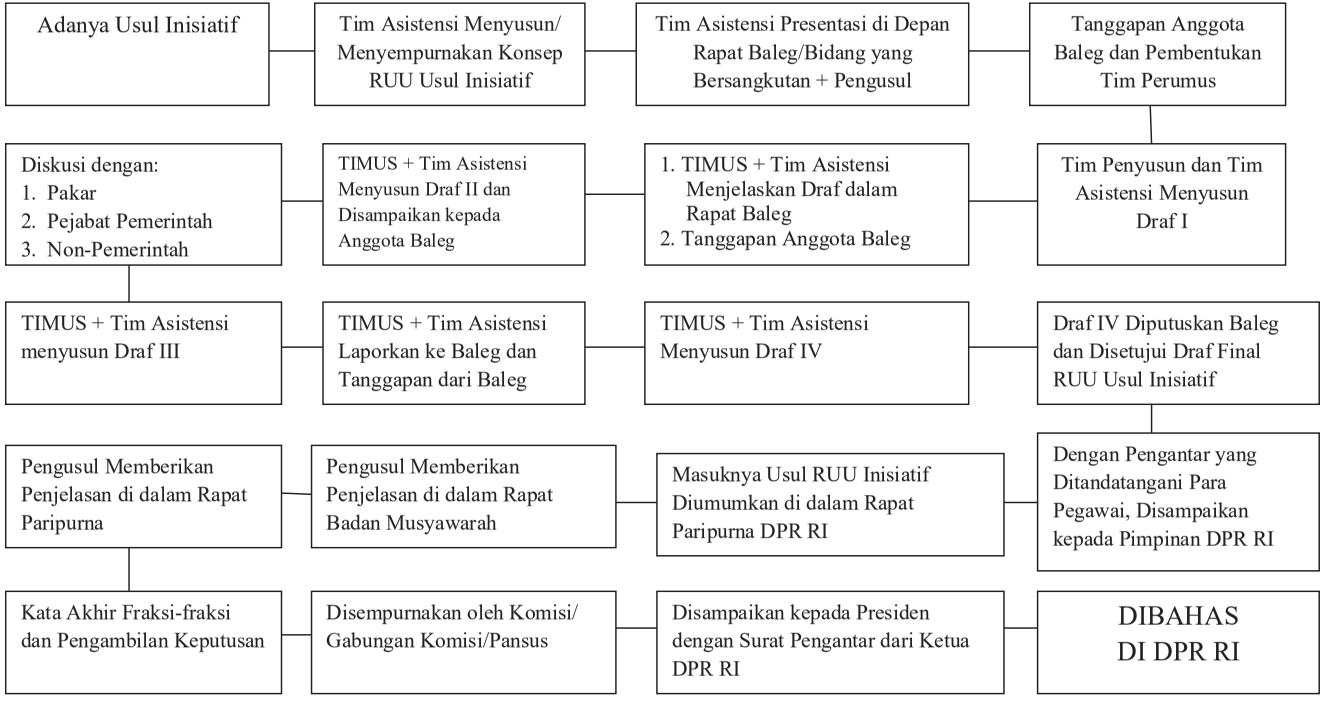
[29] Sajuti Thalib, *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam* (Jakarta: Bina Aksara, 1980), hlm. 15-70; Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hlm. 63.

1. Tahap pertama adalah tahap kompilasi dan konsep Rencana Legislasi Nasional (Relegnas). Pada tahap ini Panitia Kerja Harian (Panjahar) BPHN menerima masukan RUU dari departemen dan LPND. Setelah itu, dilakukan kompilasi dan konseptualisasi Relegnas dari departemen dan LPND tersebut.
2. Tahap kedua adalah tahap klasifikasi dan sinkronisasi Relegnas. Pada tahap ini dilakukan klasifikasi dan sinkronisasi konsep Relegnas yang dilakukan oleh Tim Pengarah dan Tim antar Departemen (Antardep). Setelah itu, konsep Relegnas dimantapkan.
3. Tahap ketiga adalah tahap konsultasi dan komunikasi. Pada tahap ini diadakan konsultasi dan komunikasi ke berbagai pihak dalam Forum Konsultasi dan Komunikasi.
4. Tahap keempat adalah tahap penyusunan naskah. Pada tahap keempat ini dilakukan pembahasan Relegnas oleh Tim Pengarah, Tim Antardep, Forum Konsultasi, Forum Komunikasi, dan Panjahar untuk menyusun Prolegnas. Hasil Prolegnas di lingkungan Pemerintah kemudian ditetapkan oleh Menteri Hukum dan HAM dalam Rapat Pembahasan Tahunan Prolegnas.
5. Tahap kelima yang merupakan tahap akhir adalah tahap koordinasi dan penetapan Prolegnas. RUU yang berada di dua susunan Prolegnas, yaitu di lingkungan Pemerintah dan DPR, disusun kembali prioritasnya di bawah koordinasi Baleg DPR. Kemudian hasil Prolegnas antara Pemerintah dan DPR dituangkan dalam Keputusan DPR RI, baik lima tahunan maupun satu tahunan.
6. Guna mempermudah memahami bagaimana alur proses atau mekanisme pembentukan peraturan perundang-undangan sedari awal hingga akhir, berikut akan dikemukakan Tabel 2 dan Tabel 3 mengenai kedua hal tersebut.

Tabel 2
Mekanisme Kerja Badan Legislasi DPR RI



Tabel 3
Mekanisme Penyiapan RUU Inisiatif di Badan Legislasi DPR RI



Berdasarkan uraian dan tabel di atas, maka dapat dijelaskan bahwa proses pementukan undang-undang akan melalui tahapan-tahan sebagai berikut.

1. Dimulai dari adanya Usul Inisiatif, baik dari DPR maupun Pemerintah dengan mempersiapkan draft awal RUU. Kemudian draft awal tersebut oleh Tim Asistensi Baleg dikoreksi dan disempurnakan.
2. Tim Asistensi mempresentasikan hasil penyempurnaan draft awal RUU di depan Rapat Baleg bidang yang bersangkutan dengan pengusul untuk mendapatkan tanggapan anggota Baleg, dilanjutkan dengan pembentukan Tim Perumus.
3. Baleg melalui Tim Perumus dan Tim Asistensi menyusun Draf I dan menjelaskan Draft I dalam Rapat Baleg. Selanjutnya Tim Perumus dan Tim Asistensi menyusun Draf II dan hasilnya disampaikan kepada anggota Baleg untuk dibahas dengan para pakar, pejabat Pemerintah dan non-Pemerintah.
4. Berdasarkan kajian dan masukan dari pakar dan pejabat Pemerintah serta non-Pemerintah, Tim Perumus dan Tim Asistensi kemudian menyusun Draf III dan hasilnya dilaporkan ke Baleg. Berdasarkan tanggapan dari Baleg dan TIMUS + Tim Asistensi, kemudian disusun Draf IV.
5. Setelah Draf IV diputuskan Baleg dan disetujui draf final RUU Usul Inisiatif, dengan pengantar yang ditandatangani para pegawai Baleg, disampaikan kepada pimpinan DPR RI.
6. Oleh pimpinan DPR, masuknya Usul RUU Inisiatif diumumkan di dalam Rapat Paripurna DPR RI. Pengusul memberikan penjelasan di dalam Rapat Paripurna. Setelah masing-masing fraksi melakukan kajian internal dengan mengadakan RDP dengan *stakeholder*, pada Rapat Paripurna berikutnya menyampaikan pendapat akhir fraksi-fraksi untuk kemudian diambil keputusan, dan disempurnakan oleh Komisi/Gabungan Komisi/Pansus.
7. Setelah hasil paripurna disempurnakan oleh Komisi/Gabungan Komisi/ Pansus, kemudian disampaikan kepada Presiden dengan Surat Pengantar dari Ketua DPR RI untuk dilakukan pembahasan bersama antara DPR dengan Pemerintah.
8. Setelah ada pembahasan dan persetujuan bersama antara DPR dengan Pemerintah, maka diputuskanlah RUU tersebut menjadi

undang-undang.

Berdasarkan uraian di atas, maka secara garis besar tahap pembuatan undang-undang harus melalui tiga tahapan. *Pertama*, dimulai dari adanya usul inisiatif dari DPR ataupun Pemerintah melalui Kementerian yang membidanginya dengan mempersiapkan draft awal RUU. Untuk menyusun drat awal tersebut, DPR ataupun Pemerintah sudah barang tentu melibatkan tim penyusun yang melibatkan orang-orang yang menguasai materi rancangan undang-undang yang akan diusulkan dan melalui proses kajian yang mendalam. Dalam konteks penyusunan materi hukum Islam, tentu akan melibatkan para ulama, akademisi, praktisi, dan pakar hukum Islam.

Kedua, draft awal yang telah disiapkan oleh DPR ataupun Pemerintah akan dikaji dan disempurnakan oleh Tim Asistensi dan Tim Perumus di Badan Legislasi yang oleh undang-undang memang diberi kewenangan untuk itu. Pembahasan di Baleg ini juga cukup panjang dengan melibatkan para pakar dan pejabat teknis di pemerintahan ataupun dengan pihak pengusul, bahkan sampai empat kali perubahan dan perbaikan draft.

Ketiga, setelah draft dianggap final di Baleg, kemudian dibahas bersama antara DPR dengan Pemerintah untuk mendapatkan persetujuan bersama. Pada tahap pembahasan di DPR ini diadakan RDP dengan pejabat Pemerintah terkait dan RDPU dengan msyarakat melalui simpul-simpul komunitasnya.

Ketentuan-ketentuan yang berkenaan dengan pembuatan peraturan perundang-undangan (*legal drafting*) dari hulu samapi hilir, baik dari aspek filosofis, yuridis, maupun operasional sebagaimana telah dipaparkan di atas, tidak ada satu pun yang menghalangi dan bahkan membuka peluang bagi legislasi hukum Islam di Indonesia. Dengan demikian, tugas berikutnya adalah bagaimana kemauan dan kemampuan umat Islam sendiri dalam memanfaatkan peluang tersebut. Oleh karena itu, para ulama, akademisi/tokoh intelektual, para pakar hukum Islam, serta ormas keagamaan harus mampu melakukan komunikasi yang arif dan bijaksana dengan seluruh komponen bangsa untuk meyakinkan urgensi dan signifikansi legislasi hukum Islam yang secara sosiologis dan politis memang diperlukan.

Dalam penelitian mengenai pembaruan hukum Islam di dunia Islam, J.N.D. Anderson dan John L. Esposito berkesimpulan bahwa metode

yang umumnya dikembangkan oleh pembaru Islam dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dengan menggunakan prinsip *takhayyur* dan *talfiq*.[30] Kemudian apabila gagasan pembaruan dalam KHI dikaji lebih saksama, memanfaatkan lembaga *takhayyur* dan *talfiq* dalam formulasi hukumnya.[31] *Talfiq* adalah meramu beberapa hasil ijtihad dalam masalah tertentu menjadi suatu bentuk yang baru. Metode ini digunakan karena bila menggunakan satu dari berbagai pemikiran yang ada, terlihat titik-titik kelemahan yang menyebabkan fikih kehilangan aktualitasnya.

Memang tidak semua ijmak ulama harus ditindaklanjuti atau memerlukan legislasi, tergantung bagaimana pertimbangan praktis, sosiologis, dan politisnya. Akan tetapi, harus diakui bahwa beberapa produk ijmak pada bidang-bidang tertentu memerlukan campur tangan pemerintah. Kodifikasi dan unifikasi hukum Islam yang menjadi inti ajaran atau teori ijmak serta legislasinya diarahkan untuk terjaminnya kepastian hukum (*law enforcement*) di masyarakat.

Menurut sistem hukum Islam, terdapat suatu kaidah yang menyatakan:

تصرف الإمام على الرعية منوط با لمصلحة.[32]

Kebijakan kepala pemerintahan terhadap rakyatnya harus mengacu pada terwujudnya kemaslahatan.

Berdasarkan kaidah tersebut, maka pemerintah (eksekutif ataupun legislatif) harus berinisiatif untuk mewujudkan kemaslahatan, kemakmuran, dan kesejahteraan rakyat. Dalam persepektif hukum Islam, pemerintahan itu dibentuk untuk menggantikan risalah kenabian, yakni memelihara agama dan mengatur kehidupan dunia (فِي حِرَاسَةِ الدِّيْنِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا).[33] Termasuk di dalamnya tentu untuk membentuk peraturan perundang-undangan (legislasi) yang diperlukan bagi terealisasinya kemaslahatan tersebut. Dalam rangka legislasi itulah, jika objeknya terkait dengan hukum Islam, teori ijmak akan berkontribusi.

---

[30] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, cet. ke-2 (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 7.

[31] Marzuki Wahid dan Rumadani, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 141.

[32] Tajuddin al-Subuki, *al-Asybah*, hlm. 162.

[33] Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 1.

Umat Islam seharusnya kini tidak lagi berwacana dan berkutat pada debat konsep-konsep teoretis hukum Islam, melainkan harus berbicara tentang implementasinya dalam kancah kehidupan yang nyata. Dalam konteks ijmak, kondisi umat Islam kini sangat jauh berbeda dengan zaman saat mana ijmak itu diformat dan diteorikan. Beberapa materi fikih yang terdapat dalam kitab-kitab besar fikih klasik, sehingga yang diklaim telah diijmakkan sekalipun, tetapi tidak atau belum tentu dapat dilaksanakan di Indonesia karena perbedaan politik, ekonomi, dan budaya yang dianut umat Islam. Oleh karena itu, suatu negara, termasuk Indonesia, dituntut memiliki kedaulatan hukum (*wilayah al-hukm*), sebab mustahil akan tunduk atau harus mengikuti produk-produk pemikiran hukum atau perundang-undangan negara lain. Dengan kondisi umat Islam yang demikian, maka mewujudkan ijmak regional, seperti halnya ijmak ulama Indonesia, menjadi sebuah keniscayaan, atau paling tidak sebuah alternatif tawaran pranata sosial yang patut dipertimbangkan.

Meskipun legislasi hukum Islam secara filosofis, sosiologis, dan yuridis tidak bertentangan dengan *legal drafting* di Indonesia, dalam praktiknya mengalami kendala, yakni masalah pluralitas dan heterogenitas bangsa. Menurut panulis, secara politis, isu itu selalu mengemuka adalah karena masih adanya mental phobi dan paranoid terhadap dominasi Islam, tirani non-Muslim, adanya kekhawatiran kembali ke Piagam Jakarta, dan atau terbentuknya sistem teokrasi, melanggar janji luhur sebagaimana tertuang dalam Pancasila dan UUD 1945. Seharusnya pluralitas agama, sosial, dan budaya tidak dapat dijadikan dasar argumentasi untuk membatasi implementasi atau pelaksanaan hukum Islam secara formal. Sebab, program pembangunan hukum nasional sendiri secara objektif mengakui pluralitas hukum dalam batas-batas tertentu, seperti pemberlakuan hukum adat dan hukum agama untuk komunitas masyarakat tertentu. Hal ini membuktikan bahwa unifikasi hukum tetap dan harus menjadi acuan. Namun, jika unifikasi hukum tidak memungkinkan, pluralitas hukum harus bisa diterima. Sebagai konsekuensi logisnya, maka guna memenuhi kebutuhan hukum yang tidak dapat diunifikasi, negara dengan kedaulatan yang ada dapat mengakui hukum yang secara riil hidup di tengah masyarakat.

Unifiksi hukum yang menghendaki hanya ada satu hukum yang mengabdi pada kepentingan nasional bukan berarti mengarahkan unifikasi hukum dalam seluruh bidang. Bangsa Indonesia akan menyatu

dalam bidang-bidang hukum yang sama dan mungkin disatukan, tetapi akan berbeda dalam bidang-bidang hukum yang tidak sama dan tidak mungkin disatukan. Sebagai contoh adalah bidang hukum yang memang secara substantif tidak sama, terutama dalam bidang-bidang hukum yang berkaitan dengan keyakinan agama, yang pelaksanaannya dijamin oleh negara sebagaimana tertuang dalam Pasal 29 UUD 1945. Dengan demikian, legislasi, formalisasi, dan pelembagaan hukum Islam tidak bertentangan dengan prinsip *equality before the law*.

Sebagaimana telah penulis kemukakan sebelumnya, dengan memerhatikan aspek ontologi, epistemologi, dan historis ijmak, diketahui bahwa substansi dan esensi yang terkandung dalam doktrin ijmak adalah diperolehnya kesepakatan kolektif-kolegial secara demokratis dan independen mengenai hukum Islam. Di dalamnya terdapat spirit demokrasi, kodifikasi, dan unifikasi. Oleh karena itu, apabila dicermati dengan saksama dan dikomparasikan antara prosedur, proses, dan mekanisme ijmak dengan prosedur, proses, dan mekanisme pembentukan peraturan perundang-undangan (*legal drafting*) yang berlaku di Indonesia berikut prasyarat dan asas yang terdapat pada landasan filosofis-yuridisnya, akan tampak adanya benang merah persamaan prinsip-prinsip dasar yang dianut. Prinsip-prinsip dasar dimaksud meliputi:

1. Prinsip demokrasi, yang terkandung di dalamnya semangat transparansi, akomodasi, dan toleransi terhadap pluralitas pendapat dan pemikiran yang ada.
2. Prinsip kodifikasi, yakni sebuah upaya untuk menghimpun seluruh pendapat dan pemikiran yang tumbuh dan eksis di tengah masyarakat melalui sistem representasi.
3. Prinsip unifikasi, yakni sebuah upaya untuk menyatukan persepsi dan pemikiran yang terdapat di tengah masyarakat.

Dengan demikian, maka dapat dikatakan bahwa garis besar proses dan mekanisme yang ditempuh dalam legislasi hukum Islam di Indonesia sama dan sebangun dengan proses dan mekanisme yang seharusnya ditempuh dalam berijmak. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa produk legislasi hukum Islam di Indonesia dapat dikategorikan sebagai ijmak. Maka, semakin tinggi tingkat kualitas profesionalisme dan tingkat objektivitas dalam mengelola serta mengaplikasikan ketiga prinsip dasar tersebut di atas, maka akan semakin tinggi dan kuat pula *truth*, *trust*, serta legitimasinya di mata umat dan masyarakat.

BAB VI
PENUTUP

Teori ijmak yang terdapat dalam kebanyakan kitab usul fikih masih menyimpan ambiguitas dan gap antara ide dan prinsip-prinsip dasar gagasan ijmak dengan fakta di lapangan. Paradigma ijmak yang dibangun oleh ulama klasik adalah paradigma ijmak total, bulat, dan utuh. Paradigma ijmak yang demikian sangat absurd, sebab sulit untuk membuktikan dengan pasti bahwa tidak ada seorang mujtahid pun yang tidak menyepakati suatu masalah dan tidak ada parameter yang tegas membedakan antara mujtahid dengan orang yang tidak memenuhi kriteria mujtahid. Setelah umat Islam mulai tersebar ke berbagai penjuru dunia juga tidak mudah mendeteksi pendapat seluruh ulama. Lagi pula apabila objek ijmak dan sandaran dalil ijmak itu berupa *zhanni al-dalalah*, mustahil tercapai kesepakatan bulat karena kecenderungan, jalan pikiran, serta metode ijtihad yang digunakan berbeda-beda. Menurut catatan sejarah, tidak ada indikasi telah terjadi ijmak total. Fatwa sahabat dan pendapat ulama dalam kitab-kitab fikih yang diasumsikan sebagai telah ada ijmak padanya, ternyata hanyalah kesepakatan mayoritas ulama, bukan ijmak total.

Oleh karena itu, diperlukan adanya rekonstruksi teori ijmak dalam rangka kontekstualisasi ijmak pada era modern, bahwa ijmak mayoritas ulama sah. Sebagai konsekuensi logis dari penerimaan teori ijmak mayoritas, maka ijmak regional dan ijmak lokal pun dapat diterima. Tawaran ijmak mayoritas ulama sangat urgen dan signifikan agar ijmak menjadi dinamis dan produktif. Ijmak yang demikianlah sejatinya yang rasional, realistis, *feseable*, dan *aplicable* pada saat ini dan masa yang akan datang. Teori ijmak yang demikian akan sejalan dengan praktik kehidupan umat Islam modern dewasa ini yang sudah menganut paham

"negara bangsa". Umat Islam di tiap-tiap negara dapat memproduk ijmak lokal dan atau regional serta mengaplikasikannya secara lokal pula.

Ijmak pada dasarnya merupakan produk dialektika alamiah antara ulama dengan umat Islam pada zamannya berikut problem-problem hukum yang melingkupinya. Oleh karena itu, ijmak tidak perlu dilembagakan dalam suatu majelis yang permanen, karena hal yang demikan menyalahi "jati diri" ijmak. Demikian pula, tidak perlu adanya sertifikasi mujtahid guna mendeteksi orang-orang yang berkompeten untuk berijmak. Selanjutnya, ijmak dapat dikelola dan diproses secara profesional oleh suatu tim *ad hoc* seiring dengan perkembangan sains dan teknologi modern.

Secara epistemologis dan filosofis, teori ijmak bertitik tolak dari krista lisasi ajaran dasar Islam tentang *syura* dan persatuan umat yang konsisten mengikuti jalan orang-orang yang beriman (*sabil al-mu'minin*) serta mengakui infalibilitas konsensus para ulama. Melalui ijmak, kualitas produk ijtihad personal yang bisa salah dapat meningkat menjadi bersifat kolektif (*jama'i*). Teori ijmak dirancang untuk merespons kebutuhan praktis dan mejajaki pendapat umat Islam. Ijmak merupakan produk dialektika alamiah antara ulama dengan umat pada masanya. Ijmak merupakan wujud sikap kehati-hatian (*ikhtiyath*) dan memper-kokoh pemahaman hukum Islam. Dengan kata lain, substansi dan esensi yang terkandung dalam doktrin ijmak adalah diperolehnya kesepakatan kolektif-kolegial para ulama secara demokratis dan independen mengenai hukum Islam.

Dengan memerhatikan aspek ontologis, epistemologis, dan fakta historis ijmak, maka proses dan mekanisme ijmak harus dirancang agar substansi dan esensi teori ijmak tersebut dapat terwujud. Proses dan mekanisme ijmak kontemporer dapat ditempuh dengan: (1) membentuk majelis atau forum yang independen dan majelis atau forum tersebut tidak perlu dilembagakan, cukup bersifat *ad hoc*; (2) forum dan kegiatan tersebut melibatkan seluruh unsur keulamaan secara representatif yang terdapat di Indonesia; (3) peserta dalam forum tersebut mayoritas orang yang beragama Islam, meski boleh melibatkan pakar non-Muslim.

Dalam konteks ijmak Indonesia kontemporer, proses dan mekanismenya dapat mempertimbangkan pola yang ditempuh oleh para ulama dan Pemerintah Indonesia ketika menyusun Kompilasi Hukum Islam (KHI). Sebab, proses dan mekanisme yang ditempuh dalam

penyusunan KHI telah melalui tahapan-tahapan yang mencerminkan sebuah upaya maksimal untuk menginventarisasi pendapat para ulama terdahulu dan ulama kontemporer serta telah relevan dengan syarat-syarat dan teori ijmak yang digagas para ulama, kecuali dalam hal syarat totalitasnya.

Eksistensi dan otoritas ijmak telah didukung oleh dalil-dalil dari berbagai sumber hukum Islam secara kolektif, baik dari Alquran, Sunah, maupun dalil logika sebagai suatu kesatuan. Berdasarkan argumentasi-argumentasi tersebut, dapat disimpulkan bahwa ijmak memiliki otoritas sehingga dapat dijadikan argumen yuridis dalam menetapkan hukum Islam. Meskipun dalil-dalil itu tidak secara langsung menunjuk pada kehujahan ijmak, akan tetapi dalil-dalil itu memiliki arah dan makna yang sama serta saling mendukung sehingga pada gilirannya dapat mendatangkan kepastian.

Berkenaan dengan kualitas kehujahan ijmak, terdapat dua kategori ijmak, yaitu ijmak apabila ijmak itu didukung atau disandarkan pada nas yang *qath'i* atau berkenaan dengan hal-hal yang termasuk kategori *'ulima min al-din bi al-dharurah*. Adapun terhadap ijmak yang berkualitas *zhanni*, yaitu ijmak dalam masalah-masalah yang didukung oleh dalil *zhanni* atau berkenaan dengan masalah-masalah duniawi. Terhadap ijmak yang bersifat *zhanni*, dapat dibatalkan oleh ijmak yang muncul kemudian dalam generasi yang sama atau dalam generasi yang berbeda.

Diperlukan redefinisi dan rekonstruksi teori ijmak klasik dalam rangka kontekstualisasi ijmak, yakni dengan mengubah paradigma ijmak total menuju paradigma ijmak mayoritas. Pada titik ini, Pemerintah sebagai penguasa memiliki tanggung jawab yang besar untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip atau teori ijmak dalam praktik kehidupan berbangsa dan bernegara, terutama dalam proses legislasi dan mengelola ijmak dengan manajemen yang modern dan profesional.

Bagi umat Islam Indonesia, untuk melegislasi hukum Islam harus mematuhi segala peraturan perundang-undangan yang mengatur tentang prosedur, mekanisme, dan tata cata pembentukan undang undang (*legal drafting*), baik dari aspek filosofis, sosiologis, maupun yuridis. Secara garis besar, tahap pembuatan undang-undang akan melalui tiga langkah sebagai berikut.

Pertama, adanya usul inisiatif dari DPR ataupun Pemerintah melalui Kementerian yang membidanginya dengan mempersiapkan draft awal RUU dengan melibatkan tim penyusun yang melibatkan orang-orang yang menguasai materi rancangan undang-undang. Dalam konteks penyusunan materi hukum Islam, tentu akan melibatkan para ulama, akademisi, praktisi, dan pakar hukum Islam.

Kedua, draft awal yang telah disiapkan oleh inisiatif dari DPR ataupun Pemerintah akan dikaji dan disempurnakan oleh Tim Asistensi dan Tim Perumus di Badan Legislasi melalui kajian yang cukup panjang dengan melibatkan para pakar dan pejabat teknis di pemerintahan ataupun dengan pihak pengusul.

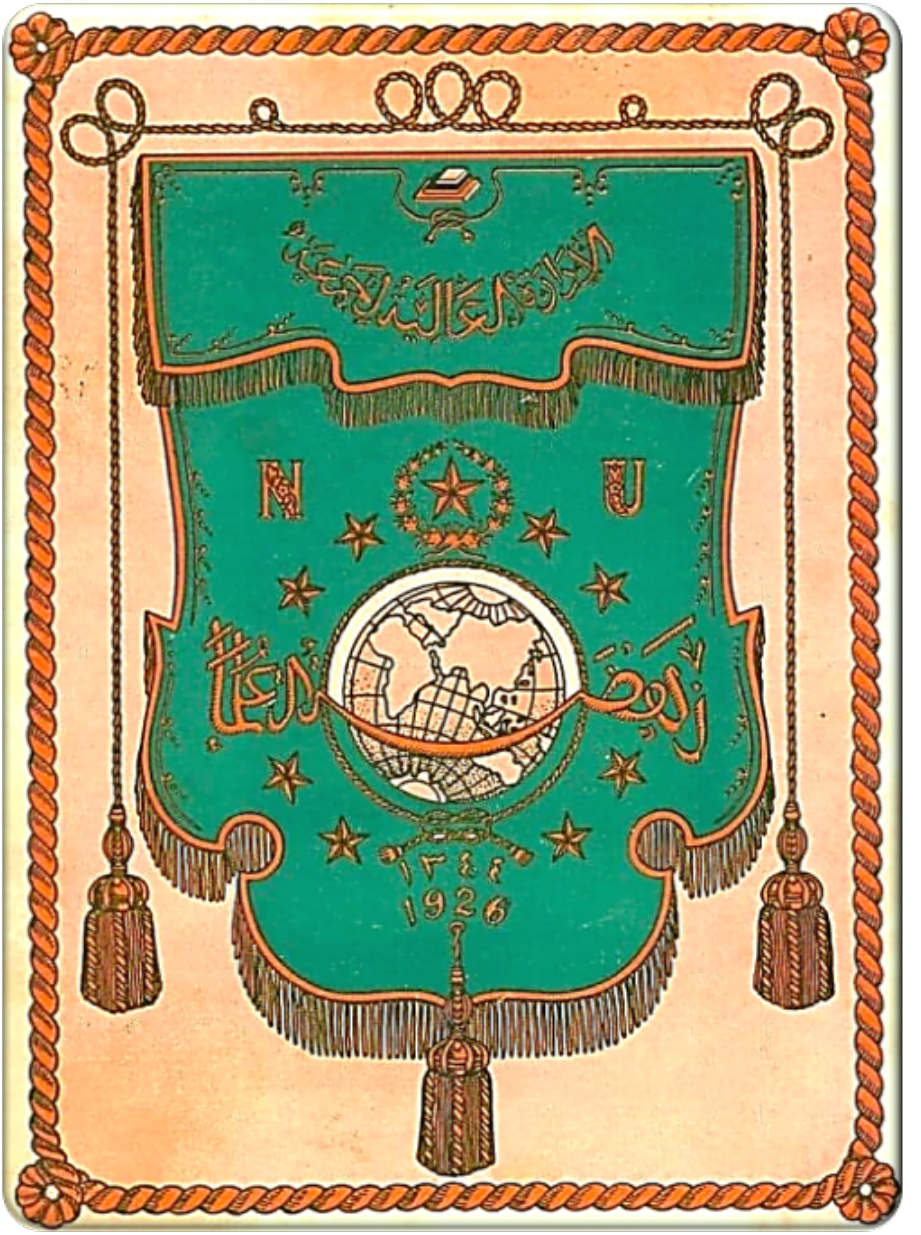
Ketiga, aetelah draft dianggap final di Baleg, kemudian dibahas bersama antara DPR dengan Pemerintah untuk mendapatkan persetujuan bersama. Pada tahap pembahasan di DPR ini diadakan Rapat Dengar Pendapat (RDP) dengan pejabat Pemerintah terkait dan Rapat Dengar Pendapat Umum (RDPU) dengan msyarakat melalui simpul-simpul komunitasnya.

Apabila dicermati dengan saksama dan dikomparasikan antara prosedur dan mekanisme ijmak dengan prosedur dan mekanisme pembentukan peraturan perundang-undangan (*legal drafting*) yang berlaku di Indonesia berikut prasyarat dan asas yang terdapat pada landasan filosofis-yuridisnya, akan tampak adanya relevansi dan persamaan prinsip-prinsip dasar yang dianut dalam menetapkan ijmak. Prinsip-prinsip dasar dimaksud meliputi:

1. Prinsip demokrasi, yang terkandung di dalamnya semangat transparansi, akomodasi, dan toleransi terhadap keragaman pendapat dan pemikiran.
2. Prinsip kodifikasi, yakni sebuah upaya untuk menghimpun seluruh pendapat dan pemikiran yang tumbuh dan eksis di tengah masyarakat melalui sistem representasi.
3. Prinsip unifikasi, yakni sebuah upaya untuk menyatukan persepsi dan pemikiran yang terdapat di tengah masyarakat.

Dengan demikian, maka dapat dikatakan bahwa garis besar proses dan mekanisme yang ditempuh dalam legislasi hukum Islam di Indonesia sama dan sebangun dengan proses dan mekanisme yang seharusnya ditempuh dalam berijmak. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa

produk legislasi hukum Islam di Indonesia dapat dikategorikan sebagai ijmak. Semakin tinggi tingkat kualitas profesionalisme dan tingkat objektivitas dalam mengelola serta mengaplikasikan ketiga prinsip dasar tersebut di atas, maka akan semakin tinggi dan kuat pula *truth*, *trust*, serta legitimasinya di mata umat dan masyarakat.


N
U
١٣٤٤
1926

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Raziq, Ali, *al-Ijma' fi al-Syari'at al-Islamiyyah*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.

Abd al-Salam, 'Izz al-Din, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Abd al-Wahhab, Abu Sulaiman, *al-Fikr al-Ushul: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah*, Jeddah: Dar al-Syarq, t.t.

Abduh, Muhammad, *Tafisr al-Manar*, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, t.t.

Abdullah, Sulaiman, *Dinamika Qiyas dalam Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996.

Abdurrahman, Moeslim "Setangkai Pemikiran Islam", Kata Pengantar, dalam *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas*, Jakarta: Erlangga, 2003.

Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, t.t.

Abu Habib, Sa'di, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. Sahal Mahfudz dan Mustafa Bisri, cet. ke-5, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011.

_____, *Qamus al-Fiqh Lughatan wa Ishthilahan*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1988.

Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.

_____, *Ibnu Hazm: Hayatuhu wa 'Ashruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*, t.tp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.

_____, *Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.

Ahmad ibn Hanbal, al-Imam, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Maktabah al-Islami, 1978.

Alfian, *Politik, Kebudayaan, dan Manusia Indonesia*, cet. ke-3, Jakarta: LP3ES, 1982.

Ali, Chiragh, "Islam dan Perubahan", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (ed.), *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, cet. ke-5, terj. Machnun Husein, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.

Al-Amidi, Abu al-Hasan, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Kairo: Mu'assasah al-Halabi, 1967.

Amin, Ahmad, *Zhuhr al-Islam*, cet. ke-4, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1969.

Amir Ali, Syed, *A Short History of Saracens*, cet. ke-3, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

Anderson, J.N.D., *Hukum Islam di Dunia Modern, Islamic Law in the Modern World*, terj. Machnun Husein, edisi revisi, cet. ke-1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

_____, *An Introduction to Islamic Law*, reprinted, London: Oxford University Press, 1971.

Anshori, Abdul Ghofur dan Yulkarnain Harahap, *Hukum Islam: Dinamika dan Perkembanganya di Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: Kreasi Total Media, 2008.

Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995.

_____, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, cet. ke-1, Jakarta: RM Books, 2007.

Ash-Shiddieqy, T.M, Hasbi, *Pengantar Ilmu Fiqh,* Jakarta: Bulan Bintang, 1989.

_____, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

_____, *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat, dan Tuntas,* Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

_____, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1976.

_____, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.

Ashiddiqie, Jimly, *Konsolidasi Naskah Undang-undang Dasar 1945 Setelah Perubahan Keempat*, Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara

Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2002.

Al-Asymawi, Muhammad Said, *Islamic Law in Contemporary Society*, Jakarta: Friedrich-Naumann-Stiftung, 2000.

_____, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Athiyat Allah, Ahmad, *al-Qamus al-Islami*, cet. ke-1, Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1989.

Azizy, A. Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional (Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, cet. ke-2, Yogyakarta: Gama Media Offset, 2004.

_____, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik Modern*, Jakarta: Penerbit Teraju, 2003.

B. Hallaq, Wael, *A History of Islamic Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Al-Bagdadi, al-Khatib, *Tarikh al-Bagdadi*, Mesir: Dar al-Fikr, t.t.

Bagir, Haidar dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, cet. ke-4, Bandung: Mizan, 1996.

Bahruddin, Moh., *Konsepsi Ijmak Menurut Mazhab Literalis* (*Studi Perbandingan Mazhab*), Bandar Lampung: Seksi Penerbitan Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, 2012.

_____, *Kaidah-kaidah Hukum Islam: Menjawab Masalah-masalah Fikih Praktis Lengkap dengan Contoh-contohnya*, Bandar Lampung: Seksi Penerbitan Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, 2012.

Al-Bajiqani, Muhammad Abd al-Gani, *al-Madkhal ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*, Beirut: Dar al-Libnan, 1968.

Al-Basri, Abu al-Hasan, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-'Ilmiyyah, 1403 H.

Al-Bazdawi, Ali bin Muhammad, *Ushul al-Bazdawi*, Karachi: Jawid Press, t.t.

Bell, John, Sophie Boyron, and Simon Whittaker, *Principles of Fench Law*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Boland, B.J., *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, Jakarta: Grafiti Press, 1985.

Brocklemann, Carel, *History of Islamic People*, London: Retledge and Kegan Paul, 1982.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Shahih al-Bukhari*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.

Al-Buthi, Muhammad Ramadhan, *An La Madzhabiyyah Akhtaru Bid'ah Tuhaddid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

_____, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamidi Ahmad, cet. ke-1, Jakarta: P3M, 1987.

Cresswell, John W., *Research Design Qualitative and Quantitative Approach*, London: Sage, 1999.

Dahlan, Abdul Azis, *et al.*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. ke-1, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.

Al-Darimi, Abd al-Rahman, *Sunan al-Darimi*, Bandung: Mathba'ah Dahlan, t.t.

Daud Ali, Mohammad, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-7, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.

Djatnika, Rachmat, "Sosialisasi Hukum Islam", dalam *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, cet. ke-2, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993.

Donald Ary, Lucy Cheser Jacob, dan Asgar Razavieh, *Introduction to Research in Education*, cet. ke-3, New York: College Publishing, 1985.

Donohue, John J., dan John L. Esposito (ed.), *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, cet. ke-5, terj. Machnun Husein, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.

Effendi, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.

Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2010.

Farid Wajdi, Muhammad, *Da'irah al-Ma'arif al-Qarn al-Rabi' 'Asyar - al-'Isyrin*, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1971.

Al-Faruqi, Ismail R., *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Herdon, VA: IIIT, 1987.

Fuad, Mahsun, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.

Fyzee, Asaf A.A., "Penafsiran Kembali Islam", dalam *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah,* cet. ke-5, dihimpun oleh John J. Donohue dan John L. Esposito, terj. Machnun Husein, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.

Gaffar, Affan, *Politik Indonesia: Tradisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991.

Gibb, H.A.R. dan J.H. Krammer (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, London: Luzac and Co., 1961.

Granebaum, van, *Classical Islam*, London: George Allan and Unwin, Ltd., 1970.

Hadi, Sutrisno, *Methodologi Research*, cet. ke-16, Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM, 1983.

Hamka, *Islam: Revolusl Ideologi dan Keadilan Sosial*, dihimpun oleh Rusjdi, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

Hanafi, Hasan, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurahi,* Kairo: Maktabah Matbuli, 1991.

Harb, Ali, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, terj. Umar Bukhary dan Ghazi Mubarak, cet. ke-1, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.

Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, cet. ke-1, Bandung: Pustaka, 1984.

_____, *Ijmak*, terj. Rahmani Astuti, cet. ke-1, Bandung: Pustaka, 1985.

Hasan Bisri, Cik, *Hukum Islam di Indonesia: Pengembangan dan Pembentukan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.

_____, "Transformasi Hukum Islam ke dalam Sistem Hukum Nasional", dalam Jurnal *Mimbar Hukum*, No. 56, Tahun XIII, 2002.

Hasbullah, Ali, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1985.

Hassan, Muhammad Kamal, *Modernisasi Indonesia: Respons Cendekiawan Muslim*, terj. Ahmadie Thaha, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987.

Hasyim Kamali, Muhammad, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991.

_____, "Fiqh and Adaptation to Social Reality", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXVI, No. 1, Januari 1996.

Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, cetakan keempat, Jakarta: Bina Aksara, 1985.

Hazm, Abu Muhammad ibn, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Kairo: Maktabah al-'At}if, 1970.

_____, *Kitab al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, cet. ke-1, Mesir: Maktabah al-Adabiyyah, 1317 H.

_____, *al-Muhalla*, disunting oleh Ahmad Muhammad Syakir, Mesir: Maktabah al-Jumhuriyyah, 1967.

_____, *Maratib al-Ijma' fi al-Ibadah wa al-Mu'amalah wa al-I'tiqadah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, London: MacMillan Press, Ltd., 1974.

Hossein Nasr, Seyed, *Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasiah Fakih Sutan Harahap, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 2003.

Houtsma, *et al.*, *First Encyslopaedia of Islam*, Laiden: E.J. Brill, 1987.

Al-Hudhari Beik, Muhammad, *Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1988 M.

Al-Hudhari, Muhammad, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami*, Indonesia: Maktabah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1981.

Huijbers, Theo, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Ichtijanto, S.A., "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.

Indrati S., Maria Farida, *Ilmu Perundang-undangan (1): Jenis, Fungsi, Materi, Muatan*, cet. XIII, Yogyakarta: Kanisius, t.t.

Iqbal, Muhammad, *Hukum Islam Indonesia Modern: Dinamika Pemikiran dari Fiqh Klasik ke Fiqh Indonesia*, cet. ke-1, Tangerang: Gaya Media Pratama, 2009.

Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religions Thought in Islam*, Lahore: t.p., 1962.

Al-Isnawi, Abd al-Rahim, *Nihayat al-Sul Syarh Minhaj al-Wushul*, cet. ke-1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Al-Jabiri, M. Abid, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.

Jamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-3, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Al-Jashshash, Ahmad ibn 'Ali, *Ushul al-Fiqh: al-Fushul fi al-Ushul*, cet. ke-1, Kuwait: : Mauqi' al-Islam, 1985.

Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Mesir: Maktabah al-Mishriyyah, t.t.

Al-Jaziri, Abd al-Rahman, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1990.

Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005.

Al-Jurjawi, Ali Ahmad, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuh*, Kairo: Mathba'ah al-Yusufiyyah, 1931.

Al-Juwaini, Abu al-Ma'ali, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, cet. ke-4, Mesir: al-Wafa' Manshurah, 1418 H.

Ka'bah, Rifyal, "Bawalah kepada Kami Al-Qur'an yang Lain atau Gantilah", dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, dihimpun oleh Iqbal Abdurrauf Saimima, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Kartono, Kartini, *Pengantar Methodologi Research Sosial*, Bandung: Alumni, 1980.

Al-Khafif, Ali, *Asbab al-Ikhtilaf fi al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Khallaf, Abd al-Wahhab, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, t.tp.: Dar al-Qalam, 1978.

_____, *Mashadir al-Tasyri' fima la Nashsha fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1973.

Al-Khubbazi, Jalal ad-Din, *al-Mughni fi Ushul al-Fiqh*, cet. ke-1, Mekah: Jami'at Umm al-Qura', 1403 H.

Komaruddin, *Metodologi Penulisan Skripsi dan Thesis*, Bandung: Aksara, 1974.

Lewis, Bernhard, *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, London: Luzac and Co., 1971.

Lubis, Todung Mulya, "Cita-Cita Hukum Nasional dan RUUPA", dalam Zufran Sabrie, *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila*, Jakarta: Pustaka Antara, 1990.

Lukito, Ratno, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998.

Madjid, Nurcholish, *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 2004.

Madkur, Muhammad Sallam, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Nahd}ah al-'Arabiyyah, 1984.

Al-Mahalli, Jalal ad-Din, *Syarh Jam' al-Jawami'*, Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.

Mahendra, Yusril Ihza, *Dinamika Tata Negara Indonesia*, cet. ke-1, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Mahfud MD, Moh., *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi*, Jakarta: LP3ES, 2007.

_____, "Konsistensi Materi Muatan Undang-undang dengan Konstitusi: Antisipasi Konstitutional *Review*", *Makalah*, disampaikan dalam Lokakarya Program Legislasi Nasional 2009-2014, Departemen Hukum dan HAM RI, BPHN, Bandung, 10-12 Juni 2009.

_____, *Politik Hukum di Indoensia*, Jakarta: LP3ES, 1998.

Mahmassani, Sobhi, *Filsafat Hukum dalam Islam (Falsafah al-Tasyri' li al-lslam)*, terj. Ahmad Sudjono, cet. ke-2, Bandung: al-Ma'arif, 1981.

_____, "Penyesuaian Fiqih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern", dalam John D. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machnun Husin dan Mukhtar Bukhari, cet. ke-5, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.

Mahzar, Armahedi, "Menjalin Masyarakat Dakwah: Percikan Pemikiran Integralis Tentang Strategi Dakwah", dalam *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, cet. ke-2, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993.

Majah, Ibnu, *Sunan Ibn Majah*, Beirut: Da>r al-Fikr, t.t.

Malik, Imam, *al-Muwaththa*, Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1951.

Ma'luf, Abu Luwis, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, cet. ke-34, Beirut: Da>r al-Masyriq, 1987.

Manzur, Ibnu, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Da>r Beirut, 1956.

Manheim, Karl, *Sosiologi Sistematis*, terj. Aliman, cet. ke-2. Jakarta: Bina Aksara, 1987.

Al-Maqdisi, Faidhullah al-Husni, *Fath ar-Rahman li Thalib Ayat al-Qur'an*, Beirut: Mathba'ah Ahliyah, 1323 H.

Mardjono, Hartono, *Menegakkan Syari'at Islam dalam Konteks Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1997.

Mas'ud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abu Ishaq al-Syathatibi's Life and Thought*, edisi pertama, Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.

_____, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.

Al-Maududi, Abul A'la, *Langkah-langkah Pembaharuan Islam (Mujaz Tarikh Tajdid al-Din wa Ihya'ih)*, terj. Dadang Kahmad dan Afif Muhammad, cet. ke-1, Bandung: Pustaka, 1984.

Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Shulthaniyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Al-Mawardi, Imam, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dan Kamaluddin Nurdin, cet. ke-1, Jakarta: Gema Insani Press, 2000.

Minhaji, Akh, "Reorientasi Kajian Usul Fiqih", dalam Jurnal *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI, Tahun 1999.

Mu'allim, Amir, dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, cet. ke-2, Yogyakarta: UII Press, 2001.

Mudzhar, Atho', "Fiqih dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. ke-1, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.

Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. ke-7, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.

Muhammad, Ahmad, *al-Ikhtilaf Rahmah am Niqamah?*, Jeddah: Makatabah Dar al-Mathbu'at al-Haditsah, t.t.

Mukri, Moh., *Rekonstruksi Hukum Islam Indonesia: Kontekstualisasi Konsep Mashlahah Imam al-Gazali*, cet. ke-1, Yogyakarta: Idea Press, 2014.

Al-Munzir, Muhammad ibn Ibrahim, *al-Ijma'*, cet. ke-7, Uni Emirat Arab: Maktabah Makkah al-Tsaqafiyyah, 1420 H/1999 M.

Muslim, Imam, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Mesir: al-Maktabah al-Mis}riyah, t.t.

Muzadi, Hasyim, *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*, cet. ke-1, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Al-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracusse University Press, 1990.

Al-Nabhani, Muhammad Faruq, *al-Madkhal li at-Tasyri' al-Islami*, Beirut: Dar al-Qalam, 1981.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI-Press, 1985.

_____, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, cet. ke-8, 1991.

Nasution, Khoiruddin, *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Leiden-Jakarta: INIS, 2002.

Nujaim, Ibnu, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Al-Qaradhawi, Yusuf, *Ijtihad Kontemporer*, cet. ke-1, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

_____, *Fiqih Peradaban: Sunnah Sebagai Paradigma Ilmu Pengetahuan*, terj. Faizah Firdaus, Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.

Al-Qazwini, Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibn Majah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Al-Qurthuby, Sumanto, *K.H. M.A. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit CERMIN, 1999.

Rahardjo, M. Dawam, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan, 1993.

Rahardjo, Sutjipto, *Ilmu Hukum*, Bandung: Alumni, 1986.

Rahman, Asjmuni A., *Kaidah-kaidah Fiqih*, cet. ke-1, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradi-tion*, Chicago: Chicago University Press, 1980.

_____, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Institute of Islamic Research, 1965.

Republik Indonesia, *Undang-undang Tentang Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional Tahun 2005–2025,* Undang-undang Nomor 17 Tahun 2007, LN No.33 Tahun 2007.

Rofiq, Ahmad, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: Gama Media, 2001.

_____, "Kritik Metodologi Formulasi Fiqh Indonesia", dalam Anas Aris Himawan (ed.), *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Rosyadi, A. Rahmad dan Ahmad Rais, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum di Indonesia*, cet. ke-1, Bogor: Ghalia Indonesia, 2006.

Rusyd, Ibnu, *Bidayat al-Mujtahid*, Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.

S. Praja, Juhaya, "Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Fiqih di Indonesia", dalam Anas Aris Himawan (ed.), *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Sa'id, Mustafa al-Khin, *Dirasah Tarikhiyyah li al-Fiqh wa Ushulih*, Syria: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tauzi', t.t.

Al-Sabiq, Sayid, *Fiqh al-Sunnah*, Semarang: Toha Putra, t.t.

Safi, Louay, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

_____, *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.

Al-Shan'ani, Muhammad bin Isma'il, *Subul al-Salam*, Bandung: Mathba'ah Dahlan, t.t.

Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H.

Schacht, Joseph, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1975.

Shiddieqi, Nouruzzaman, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, cet. ke-1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Al-Sibri, Zakariya, *Mashadir al-Ahkam al-Islamiyyah*, Mesir: Dar al-Ittihad al-'Arabi, 1975.

Sidharta, Arief, dalam Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2006.

Soehartono, "Gejala Transformasi Hukum Islam dalam Hukum Nasional", dalam Majalah Hukum *Yustisia* Fakultas Hukum Universitas Sebelas Maret, Edisi No. 64, Tahun XVI, Januari- Maret 2004.

Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1980.

_____, *Hukum Tata Negara: Teknik Perundang-undangan*, cet. ke-1, Yogyakarta: Badan Penerbitan Fakultas Ekonomi UGM, 2006.

Soejoeti, Zarkowi, *Pengantar Ilmu Fikih*, Semarang: Wali Songo Press, 1987.

Al-Subuki, Taj ad-Din, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, Madinah: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.

Al-Subuki, Ali Abd al-Kafi dan Taj ad-Din as-Subuki, *al-Ibhaj fi Ushul al-Minhaj*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.

Sulistiyono, Adi, *Negara Hukum: Kekuasaan, Konsep, dan Paradigma Moral*, cet. ke-1, Surakarta: Lembaga Penerbitan dan Percetakan UNS (UNS Press), 2007.

Sumartini, L., *Peranan dan Fungsi Prolegnas dalam Proses Pembentukan Peraturan Perundang-undangan*, Jakarta: BPHN Departemen Kehakiman RI, 1997/1998.

Sunny, Ismail, *Pembagian Kekuasaan Negara*, Jakarta: Akasara Baru, 1978.

Suparno, Paul, *Teori Perkembangan Kognitif Jean Piaget*, Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Al-Suyuti, Jalal ad-Din, *al-Jami' al-Shaghir*, t.tp.: Da>r al-Fikr, t.t.

Sya'ban, Zaki ad-Din, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Dar al-Ta'lif, 1996.

Al-Syafi'i, Mhuammad bin Idris, *al-Risalah*, cet. ke-1, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996.

_____, *al-Umm*, cet. ke-2, Beirut: Da>r al-Fikr, 1983.

_____, *Jima' al-'Ilm*, cet. ke-2, Madinah: Dar al-Atsar, 2002.

Syahid, Ahmad, "Sekilas Tentang Ijtihad", dalam *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, cet. ke-2, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993.

Al-Sahrastani, *al-Milal wa an-Nuhal*, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1967.

Syaltut, Muhammad Mahmud dan Ali Muhammad al-Sayis, *Muqaranat al-Madzahib fi al-Fiqh*, Mesir: Muhammad 'Ali Shabih, 1953.

Syaltut, Muhammad Mahmud, *al-Fatawa*, Mesir: Dar al-Qalam, t.t.

Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, cet. ke-2, Padang: Angkasa Raya, 1993.

Al-Syathibi, Abu Ishaq, *al-Muwafaqat*, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1976.

Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.

Al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.t.

Taimiyah, Ahmad ibn Abd al-Halim Ibn, *Naqd Maratib al-Ijma'*, cet. ke-1, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1419 H/1998 M.

Thalib, Sajuti, *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 1980.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi II, cet. ke-1, Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

Al-Turmudzi, Abu Isa, *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Turmudzi*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.t.

Usman, Mushlih, *Kaidah-kaidah Usuliyah dan Fiqhiyah*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

Vali Reza Nasr, Sayyid, "Maududi dan Jama'at-i Islami: Asal-usul, Teori, dan Praktik Kebangkitan Islam", dalam Ali Rahnema (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, cet. ke-3, Bandung: Mizan, 1998.

Wahid, Abdurrahman, "Nilai-nilai Normatif dan Reaktualisasi dalam Ajaran Islam", dalam Sa'di Abu Habib, *Ensiklopedi Ijmak*, cet. ke-5, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011.

_____, "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren", dalam *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

_____, "Penyesuaian Ataukah Pembaruan Terbatas", dalam *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The

Wahid Institute, 2006.

Wahid, Marzuki dan Rumadani, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Warsita, Bambang, *Teknologi Pembelajaran: Landasan dan Aplikasinya*, Jakarta: Rineka Cipta, 2008.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London and New York: Routledge, 1988.

Wignosoebroto, Soetandyo, *Hukum dan Metode Kajiannya*, Jakarta: Kertas Kerja BPHN, t.t.

Yafie, Ali, *Menggagas Fiqh Sosial*, Bandung: Mizan, 1996.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahaman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung: al-Ma'arif, 1986.

Yasid, Abu, *Islam Akomodatif: Rekonstruki Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Yunus, Mahmud, *Kamus Arab – Indonesia*, Jakarta: PT Mahmud Yunus Wadzurriyyah, 2007.

Yusanto, Ismail, *Islam Ideologi: Refleksi Cendekiawan Muda*, cet. ke-1, Bangil: al-lzzah, 1998.

Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, cet. ke-26, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/1430 H.

BIODATA PENULIS

A. Identitas Diri

Nama	:	Dr. Moh. Bahrudin, M. A.
Tempat/Tanggal Lahir	:	Purworejo, 24 Agustus 1958
NIP	:	195808241989031003
Alamat Rumah	:	Jl. Purnawirawan Gg. Swadaya 1 No. 29 Gunungterang Bandar Lampung 35152

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal

a. Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung
Tahun 1988

b. S2 Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh
Tahun 1995

c. S3 Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Tahun 2015

2. Pendidikan Non-Formal

Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo
Tahun 1978

C. Riwayat Pekerjaan

1. Ass. Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan
1986 – 1994
2. Sekretaris Jurusan AS Fak. Syari'ah IAIN Raden Intan
1996 – 1998
3. Ketua Jurusan Muamalah Fak. Syari'ah IAIN Raden Intan
1998 – 2002

4. Dosen UIN Raden Intan
   1994 – Skrg
5. Dekan FEBI UIN Raden Intan Lampung
   2015 - 2019

D. Prestasi/Penghargaan

Penulis Terbaik Lomba Karya Tulis Ilmiah Keagamaan Mahasiswa PTAI se-Indonesia Departemen Agama Tahun 1986.

E. Pengalaman Organisasi

1. Sekretaris Lembaga Dakwah NU
   1986 –1989
2. Wakil Rois Syuriyah PW NU Lampung
   2003 – skrg
3. Skretaris Komisi Fatwa MUI Lampung
   1998 – 2000
4. Ketua Komisi Fawa MUI Lampung
   2000 – 2005
5. Wakil Ketua MUI Lampung
   2005 – 2010
6. Penasihat MUI Lampung
   2010 – 2021
7. Wakil Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Lampung
   2007 – 2010
8. Pengurus Forum Kewaspadaan Dini Masyarakat (FKDM) Lampung
   2010 – 2015
9. Pengurus Badan Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat Lampung
   2010 – 2015
10. Pengurus Badan Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat Lampung
    2021 - 2025
11. Ketua FKUB Lampung
    2010 – 2015

12. Ketua FKUB Lampung
    2021 - 2025
13. Ketua Forum Kerja Lintas Agama (FKLA) Lampung
    2004 – skrg

F. Karya Ilmiah

Buku

1. *Buku Daras: Qawa'id al-Fiqhiyah*, tahun 2007
2. *Konsepsi Ijmak Menurut Mazhab Literalis (Studi Perbandingan Mazhab)*, tahun 2012
3. *Kaidah-kaidah Hukum Islam (Menjawab Masalah-masalah Fikih Praktis Lengkap dengan Contoh-contohnya*, tahun 2012
4. Buku Ajar : Ilmu Ushul Fiqh, 2019

Jurnal Ilmiah

1. "Hukum Islam dan Pencegahan HIV/AIDS" (Disampaikan pada Seminar Pemberdayaan Perempuan dan Pencegahan HIV/AIDS, Pusat Studi Gender IAIN Raden Intan Bandar Lampung, 20 September 2005)
2. "Multi Lavel Marketing (MLM) dalam Perspektif Hukum Islam", dalam Jurnal *ASAS*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2011
3. "Konsepsi Ijmak dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia", dalam Jurnal *ASAS*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2011
4. "Kedudukan Perempuan dalam Hukum Islam", dalam Jurnal *ASAS*, Vol. 4, No. 1, Januari 2012
5. "Ibnu Hazm: Sang Penyambung Lidah Mazhab Literalis", dalam Jurnal *al-'Adalah*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2012
6. "Ijmak dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Jurnal *ASAS*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2012
7. Hukum Wakaf Uang dan Strategi Pengembangannya, dalam Jurnal Asas Fakultas Syariah UIN Raden Intan Lampung Vol. 7 No. 1 Januari 2015.
8. Peran Ulama Nahdlatul Ulama dalam Menyarkan Paham Keagamaan Moderat di Provinsi Lampung, dalam : Analisis, Jurnal Studi Keislaman, UIN Raden Intan Lampung, 2017

9. Teori Ijmak Kontemporer dan Relevansinya Dengan Legislasi Hukum Islam di Indonesia (Analisis Normatif – Yuridis) dalam Istinbath : Jurnaal Hukum Vol, 15 No. 1 (2018)
10. Studi Komparatif Analisis Efisiensi Kinerja Perbankan Syariah di Indonesia Antara Metode Data Envelopment Analysis (DEA) dan Stochastic Frontier Analisis (SFA) dalam Fidusia L Jurnal Keuangan dan Perbankan Vol. 3 No. 1, 2020.
11. The Implementation of Ijtihād Jamā'iy in MUI's Fatwa Commission, Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan Vol. 28 No. 2 (2020) pp. 125-144 DOI: 10.21580/ws.28.2.6293.
12. Effectiveness Financial Literacy Toward Making Decision Of Consumer Behavior, Buletin Studi Ekonomi, Universitas Udayana, Surabaya, 2020
13. Mariage Contract Throught Visualization of Online Videp Call Communication Media According to Marriage Law dan Islamic Law in Indonesia, dalam SMART Journal of Sharia, Tradition and Modernity, Vol. 1 Nomor 1 Tahun 2021.
14. Implementasi Operasional Zakat, Infak dan Sedekah Dalam Mewujudkan Kesejahteraan Perspeltif Ekonomi Islam (Studi di Koperasi Simpan Pinjam Pembiayaah Syariah Baitul Maal Wat Tamwil Fajar Metro) dalam Ijtimaiyya, Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam, Vol. 14 No. 1 (2021)
15. Pengaruh Partisipasi Angkatan Kerja, Pendapatan Pajak Daerah dan Ekspor Terhadap Pertumbuhan Ekonomi Era Pandemi Covid-19 Dengan Islamic Development Index Sebagai Variabel Moderasi, dalam Jurnal Ilmiah Indonesia Vol. 6 Nomor 1, Nopember 2021
16. Kontribusi Penghimpunan Wakaf Uang Berbasis Komunitas Sebagai Sarana Moderasi Beragama Terhadap Sustainable Development Goal Provinsi Lampung, dalam JurnalAkintansi dab Pajak Vol. 22 No. 2 Tahun 2022

Penelitian, Skrispsi, Tesis dan Disertasi

1. Mencari Terobosan bagi Pembinaan Perilaku Keagamaan Generasi Muda" (Pemenang 7 Lomba Karya Tulis Ilmiah Nasional Mahasiswa PTAI Depag RI, 1986)

2. Pemberdayaan Masyarakat Pesisir Melalui Pembagian Zakat Mal" (Penelitian Eksperimen pada Masyarakat Nelayan Kecamatan Telukbetung Selatan Bandar Lampung, sebagai anggota, 1993)
3. Korelasi Tingkat Pendidikan Akseptor KB dengan Tingkat Partisipasi terhadap Program KB di Kecamatan Natar Lampung Selatan (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 1998)
4. Korelasi Program PMT-AS dengan Peningkatan Kesejahteraan dan Mutu Pendidikan Anak Sekolah di Kecamatan Natar Lampung Selatan (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2001)
5. Studi Tentang Standar Pelayanan Minimal pada Sekolah Dasar Negeri di Kabupaten Lampung Barat" (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2005)
6. Sistem Pendidikan dan Pengajaran pada Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN) Model di Kabupaten Lampung Selatan (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2003)
7. Pengembangan Manajemen Pendidikan Pondok Pesantren: Studi di Podok Pesantren Hasanuddin Bandar Lampung (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2004)
8. Prospek Operasional Prinsip Syari'ah dalam Kegiatan Usaha Perkoperasian: Studi Kasus pada Koperasi Intan Sejahtera Bandar Lampung (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2004)
9. Peta Kerukunan Umat Beragama di Kabupaten Lampung Timur (Penelitian Mandiri, 2005)
10. *Fisibility Study* Pendirian Bank Perkreditan Rakyat Syari'ah (BPRS) di Kota Metro (Penelitian Kolektif, sebagai ketua, 2006)
11. Analisis Peran Tokoh Lokal dalam Program Pembangunan Ekonomi Daerah Berbasis Alokasi Dana Desa di Kecamatan Bukitkemuning Kabupaten Lampung Utara (2013)
12. Pengaruh Efikasi dan Kepercayaan Politik Terhadap Partisipasi Politik Mahasiswa dalam Pemilu (2014)
13. Peran Ulama NU dalam Menyiarkan Paham Keagamaan Moderat di Provinsi Lampung (Peneltian Mandiri, 2015)
14. Analisis Implementasi Ijtihad Jama'i Pada Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Provinsi Lampung (2016)

15. Analisis Perbandingan Tingkat Pengungkapan Laporan Sosial Perbankan di Indonesia (Pendekatan *Islamic Social Reporting* dan *Corporate Social Responsibility*) (Penelitian Kolektif, sebagai ketua, 2017)
16. Pengaruh Budaya Organisasi Islam Terhadap Kinerja Perusahaan dengan Sistem Akuntansi Manajemen Sebagai Variabel Mediasi (Studi Pada Bank Umum Syariah di Indonesia) (Penelitian kolektif, sebagai ketua, 2018)
17. Peran Religiusitas Terhadap Kewirausahaan dan Dampaknya Guna Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat Muslim Pesisir (Peneelitian kolektif, sebagai anggota, 2019)
18. Peran Zakat dalam Pertumbuhan Ekonomi di Propinsi Lampung (Studi pada BAZNAS Bandarlampung, Lampung Tengah dan Lampung Barat) (Penelitian Kolektif, sebagai ketua, 2020)
19. Konsepsi Peradilan Agama Menurut Imam Taqyuddin: Suatu Tinjauan Analisis. (Skripsi Sarjana Lengkap (S1) Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung, 1988)
20. Ijmak dalam Perspektif Ibnu Hazm: Suatu Tinjauan Analisis (Tesis Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1995)
21. Teori Ijmak Kontemporer dan Relevansinya Dengan Legislasi Hukum Islam di Indonesia (Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN INTAN
LAMPUNG

IJMAK KONTEMPORER

Kontekstualisasi Ijmak Dalam Legislasi Hukum Islam Di Indonesia

Setelah Nabi saw. wafat, umat Islam dihadapkan pada masalah penentuan dan atau penetapan hukum Islam berkenaan dengan problem-problem yang dihadapi tetapi tidak ditemukan dasar hukumnya secara langsung dalam nas Alquran dan Sunah. Dalam konteks ini, para ulama sebagai ahli waris para Nabi saw. (*waratsat al-anbiya'*) oleh Alquran dan Sunah diberi kewenangan untuk berijtihad guna menentukan dan atau menetapkan hukum Islam.

Ijtihad adalah mengerahkan segala kesungguhan dan mencurahkan segala potensi yang ada guna menemukan hukum-hukum syarak atau untuk mengimple-mentasikannya. Kerja ijtihad kemudian melahirkan hukum Islam produk penalaran ulama terhadap nas Alquran atau Sunah yang dikenal dengan istilah fikih. Sebagai produk penalaran manusia, dalam materi fikih terdapat andil dan intervensi akal manusia yang menurut tabiatnya tidak kebal salah. Di samping itu, nas Alquran dan Sunah yang dinalar terkadang bersifat *zhanni* sehingga produk penalarannya pun sering beragam, bahkan dalam batas-batas tertentu tidak terlepas dari unsur subjektif. Hal yang demikian tentu saja riskan bagi perkembangan dan pembinaan hukum Islam. Problem ini kemudian secara teoretis dapat direduksi dan dieliminasi melalui sistem musyawarah para ulama. Hasil kesepakatan para ulama dalam masalah hukum ini dalam ilmu usul fikih dikenal dengan istilah ijmak.

literasi nusantara
Anggota IKAPI No. 209/JTI/2018
penerbitlitnus@gmail.com
www.penerbitlitnus.co.id
@litnuspenerbit
literasinusantara_
085755971589

ISBN 978-623-329-777-6
9 786233 297776